

वीर सेवा मन्दिर
दिल्ली



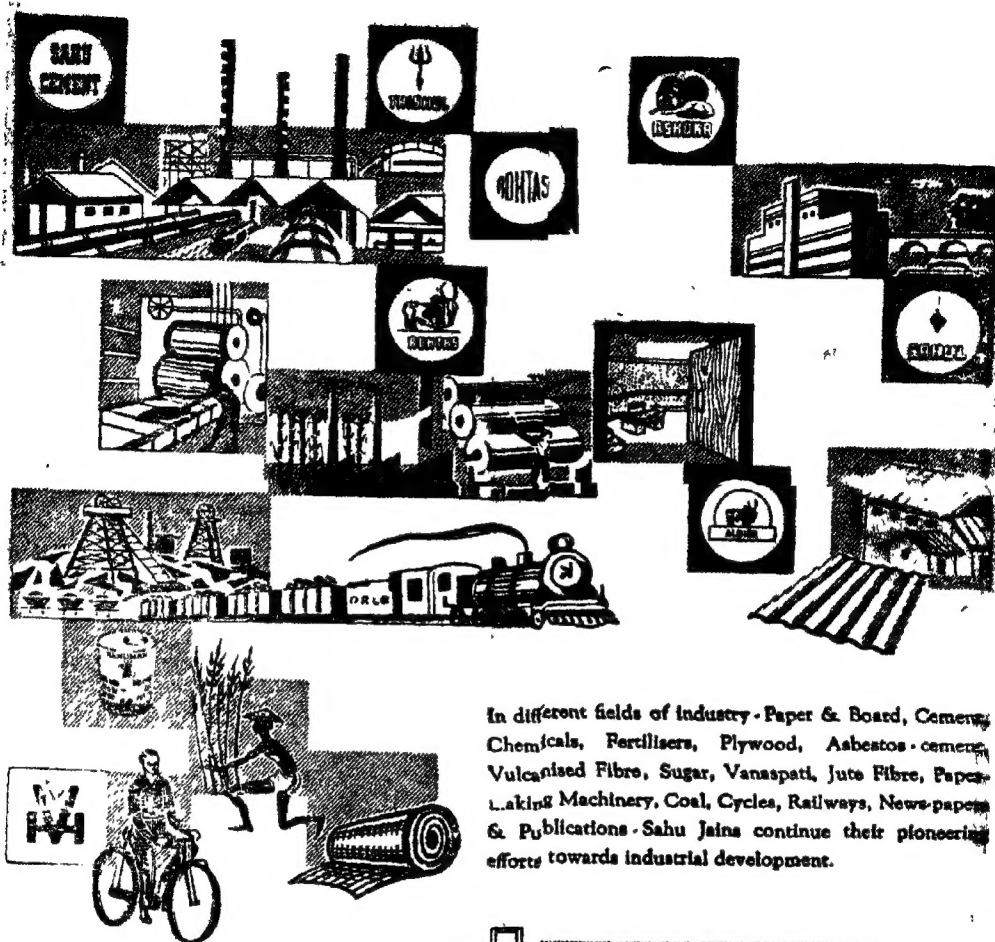
क्रम संख्या

३८२३

काल नं०

२ — नैऋत्य

खण्ड



In different fields of industry - Paper & Board, Cement, Chemicals, Fertilisers, Plywood, Asbestos-cement, Vulcanised Fibre, Sugar, Vanaspathi, Jute Fibre, Paper-making Machinery, Coal, Cycles, Railways, Newspapers & Publications - Sahu Jains continue their pioneering efforts towards industrial development.

ROHTAS INDUSTRIES LTD.
THE JAIPUR UDYOG LTD.
ASHOKA CEMENT LTD.
SONE VALLEY PORTLAND CEMENT CO., LTD.
NEW CENTRAL JUTE MILLS CO., LTD.
SAHU CHEMICALS WORKS
SHREE KRISHNA GYANODAY SUGAR LTD.
BHARAT COLLIERIES LTD.
DENRI ROHTAS LIGHT RAILWAY CO., LTD.
THE ALBION PLYWOOD LTD.
HINDUSTHAN VEHICLES LTD.
BENNETT, COLEMAN & CO., LTD.



SAHU JAIN LTD.

11, CLIVE ROW, CALCUTTA-1.

With compliments of

Proprietors :

Gem Palace, Jewellers

JAIPUR

With Compliments from :

MAN

REGISTERED RE-ROLLERS OF STEEL STRUCTURALS

Manufacturers of

TRANSMISSION LINE TOWERS, SUB-STATION STRUCTURES,
AERIAL MASTS, STEEL DOORS & WINDOWS - - - - ETC.

HOT DIP GALVANIZERS

MAN INDUSTRIAL CORPORATION LIMITED

REGISTERED OFFICE : P. B. No. 131

JAIPUR (Rajasthan)

BRANCHES :

BOMBAY

DELHI

AHMEDABAD

Representatives and Agents

KANPUR

PATNA

CALCUTTA

MADRAS

HYDRABAD.

Telephone Nos.

2239 - 4377

Telegrams :

'PROGRESS' Jaipur.

With best compliments

from



MALIRAM NEMICHAND JAIN

(ESTD. 1785 A. D.)

OPP. TRIPOLIA, JAIPUR CITY

Manufacturers of :

HIGH CLASS PURE GHEE PREPARATIONS & FAMOUS JAIPUR MISRIMAYA & KALAKAND

A N D

Hind Hotel & Restaurant

The only best vegetarian Hotel

HIND ICE CREAM A SPECIALITY

SOLE AGENTS :

LOVE-O-COLD DRINK

મહાવીર જયંતી સ્મારિકા

સંપાદક

પ. ચૈનસુખવાસ ન્યાયતીર્થ

રાજસ્થાન જૈન સભા, જયપુર

અપ્રેલ - ૧૯૬૨

प्रकाशक :
रतनलाल छाबड़ा
मन्त्री
राजस्थान जैन सभा
जयपुर

मूल्य - दो रुपया

मुद्रक :
अजन्ता प्रिन्टर्स
जयपुर

अनुक्रमणिका

<p>१. मंगल पाठ</p> <p>२. अपराजित महामन्त्र</p> <p>३. महावीर संदेश</p> <p>४. युग प्रवर्तक महावीर</p> <p>५. भगवान महावीर और उनके समकालीन जैन साधक</p> <p>६. जैन धर्म और समाज</p> <p>७. मथुरा की जैन कला</p> <p>८. जैन संस्कृति</p> <p>९. वर्धमान महावीर - एक परिचय</p> <p>१०. Fifth Vow of Vardhaman Mahavir</p> <p>११. आचार्य कुन्द कुन्द का दृष्टिकोण</p> <p>१२. रामकथाकार कवि स्वयंभू और उनका पउम चरित्र</p> <p>१३. वास्तु स्थापत्य-मूर्ति निर्माण</p> <p>१४. अहिंसा के पुजारी - एल्बर्ट स्वाइटजर</p> <p>१५. जैन काव्य में कल्पना सौन्दर्य</p> <p>१६. अर्हत अरिष्ट नेमि और पार्श्वनाथ</p> <p>१७. मानव संस्कृति का उद्गम और आदि विकास</p> <p>१८. Jaina Ethics and Present Day Problems</p> <p>१९. श्रवण संस्कृति की देन</p> <p>२०. जैन चित्रकला का भारतीय चित्रकला को योगदान</p> <p>२१. तीर्थंकर महावीर</p> <p>२२. जैन धर्म के प्रति एक दृष्टि</p> <p>२३. जैन धर्म और दर्शन</p> <p>२४. नरेणा का इतिहास</p> <p>२५. अपभ्रंश साहित्य में सत्य, शिव, सुन्दर</p> <p>२६. श्री बत्स चिन्ह</p> <p>२७. भारतीय बाहुमय में जैन साहित्य का योगदान</p> <p>२८. आदिकाल की प्राचीनतम हिन्दी कृति "भरतेश्वर बाहुबलि घोर"</p> <p>२९. अमेर गादी के भट्टारकों की साहित्यिक एवं सांस्कृतिक सेवा</p> <p>३०. बीतराग - पञ्चकम् (कविता)</p>	<p>—चैनसुखदास न्यायतीर्थ १</p> <p>—डा. ज्योतिप्रसाद जैन २</p> <p>—डा. प्रेमसागर जैन ३</p> <p>—श्री सत्यदेव विद्यालंकार ४</p> <p>—श्री वासुदेव शरण धर्मवाल ५</p> <p>—डा. द्वारिकाप्रसाद सक्सेना ६</p> <p>—प्राचार्य रजनीश ७</p> <p>—Ram Chandra Jain ८</p> <p>—डा. समुतिचन्द ९</p> <p>—श्री सोमेश्वरसिंह १०</p> <p>—पं. भगतानंददास जैन ११</p> <p>—श्री बनारसीदास चतुर्वेदी १२</p> <p>—डा. सत्यदेव चौधरी १३</p> <p>—मुनि श्री नगसज्जी १४</p> <p>—मुनि श्री महेन्द्रकुमारजी प्रथम १५</p> <p>—Dr. Kamalchand Sogani १६</p> <p>—मुनि कान्तिसागरजी १७</p> <p>—डा. सत्यप्रकाश १८</p> <p>—पं. चैनसुखदास न्यायतीर्थ १९</p> <p>—श्री प्रवीणचन्द्र जैन २०</p> <p>—डा. मोहनलाल शर्मा २१</p> <p>—डा. कैलाशचन्द जैन २२</p> <p>—डा. हरिवंश कोछड़ २३</p> <p>—श्री छोटेला जैन २४</p> <p>—प्रो. देवेन्द्रकुमार जैन २५</p> <p>—डा. हरीश २६</p> <p>—श्री अनूपचन्द न्यायतीर्थ २७</p> <p>—श्री सागरमस जैन 'साथी' २८</p>
--	---

३१. Importance of the Jaina Grantha Bhandars	—Dr. K. C. Kasliwal	१३४
३२. भगवान महावीर के इति (कविता)	—श्री सागरमल जैन 'सायी'	१४१
३३. History of Nagari	—Dr. K. C. Jain	१४३
३४. दुखी विश्व को महावीर ने समता का संदेश सुनाया	—श्री प्रसन्नकुमार सेठी	१४८
३५. श्वेताम्बर अपभ्रंश साहित्य	—श्री प्रगरचन्द नाहटा	१४६
३६. भगवान महावीर विषयक तीनों वेलि ग्रन्थ	—श्री नरेन्द्रकुमार भानावत	१५३
३७. सर्वोदय का मूल स्तोत्र	—पं. जुगलकेशोर मुस्तार	१५८
३८. छुप्पदत की भाषा	—डा. कैलाशचन्द भाटिया	१६०
३९. जैन व्याकरण साहित्य	—श्री मांगीलाल मिश्र	१६७
४०. जैनों का रहस्यवाद	—श्री वासुदेवसिंह	१७२
४१. जैन चम्पू काव्यों के शोध की दिशाएँ	—डा. छविनाथ त्रिपाठी	१८०
४२. रीति कालीन जैन प्रबन्ध काव्य	—श्री इन्द्रपालसिंह	१८३
४३. हिन्दी की प्रारम्भिक अवस्था में जैनों की देन	—डा. ब्रजमोहन शर्मा	१८७
४४. देवसेन का भावसंग्रह	—श्री मिलापचन्द कटारिया	१८६
४५. Language and Style of Harichandra	—Shri L. N. Pathak	२०२
४६. महावीर का सर्वोदय तीर्थ	—श्री जवाहिरलाल जैन	२०७
४७. विश्व अशान्ति का एक मात्र उपाय	—काका कालेलकर	२०६
४८. सन्त तारण तरण और उनका तारण पंथ	—श्री कीर्तिचन्द रावका	२१२
४९. तीर्थंकरों के शरीर का वर्ण	—श्री रतनलाल कटारिया	२१४
५०. अपभ्रंश भाषा का रासा साहित्य	—श्री परमानन्द जैन	२२४
५१. जैन धर्म में ध्यान का महत्त्व	—श्री गुलाबचन्द	२२६
५२. जैनों की भावात्मक एकता	—श्री बिरदीलाल सेठी	२३३
५३. राजस्थान के उल्लेखनीय जैन मन्दिर	—श्री सौभागमल जैन	२३५
५४. महावीर तुम्हाग अभिनन्दन	—श्री प्रतपचन्द न्यायतीर्थ	२३६
५५. क्या जैन साहित्य केवल धार्मिक साहित्य है	—श्री सुरशान्तिचन्द	२३७
५६. नेमि निर्वाण - एक अध्ययन	—श्री प्रमत्तलाल	२३६
५७. जैन कला चित्र दीर्घा	—श्री हीराचन्द वैद	२४५
५८. जयपुर में जैन दिवान	—श्री भंवरलाल न्यायतीर्थ	२४६

शुभ कामनायें

राष्ट्रपति

“भगवान महावीर का जयन्ति समारोह एक ऐसा अवसर है जब कुछ क्षणों के लिए हमें अपने हृदयों को टटोलना चाहिये और अहिंसा के महान आदर्श के महत्व को समझने का यत्न करना चाहिए। दैनिक जीवन में अहिंसा को एक सहल सिद्धांत के रूप में सबसे पहले लागू करने का श्रेय भगवान महावीर को ही है। इसलिये हम उन्हें अहिंसा के प्रवर्तक कह सकते हैं। सभी भारतवासियों को, चाहे वे भगवान महावीर के अनुयायी हों अथवा नहीं इस महान देन पर गर्व है। आधुनिक युग में गांधीजी ने इसी पुराने सूत्र को हाथ में लिया और इसके आधार पर राजनीति के क्षेत्र में एक नवीन विचारधारा को जन्म दिया। यद्यपि किन्हीं दुर्बलताओं के कारण संसार अहिंसा को सहसा अपना नहीं सका है, फिर भी यह हर्ष का विषय है कि गांधी विचारधारा के कारण बहुत से विभिन्न देशों के विचारशील लोग हिंसा के दूषित चक्र से ऊबकर अहिंसा में ही आशा की झलक देखते हैं।”

—डा० राजेन्द्रप्रसाद



Vice-President, India

Dear Sir,

I am glad to know that you will celebrate Shri Mahavir Jayanti in a befitting manner. I send my best wishes for the success of your function.

Yours sincerely,
S. RADHAKRISHNAN

राज्यपाल, राजस्थान

मुझे यह जानकर हार्दिक प्रसन्नता हुई कि स्थानीय महावीर जयन्ती समारोह समिति द्वारा भगवान महावीर की जयन्ती १५ अप्रैल से १७ अप्रैल, १९६२ तक मनाने का आयोजन किया जा रहा है और इस अवसर पर एक स्मारिका भी प्रकाशित की जा रही है जिसमें भगवान महावीर के जीवन एवं उनके उपदेशों पर महत्वपूर्ण लेख रहेंगे ।

भगवान महावीर ने आध्यात्मिकवाद के बहुत ऊँचे आदर्श विश्व के सामने रखने के साथ-साथ जात-पात के भेदभाव व ऊँच-नीच के झगड़े मिटाने का उपदेश दिया जिनको अपने जीवन में उतारने की आज भी बहुत बड़ी आवश्यकता है । ऐसे वार्षिक समारोह मनाने का सबसे उत्तम तरीका यही हो सकता है कि हम उनके बताये हुए आदर्शों पर चलने का हार्दिक प्रयत्न करें ।

मुझे आशा है कि यह स्मारिका जन-साधारण के लिए भगवान महावीर के उपदेशों को जीवन में उतारने के लिए प्रेरणादायक सिद्ध होगी ।

—गुरमुखनिहालसिंह

★

राज्यपाल, महाराष्ट्र

आपका १७ मार्च का कृपा पत्र संख्या २२६६ मिला । अनेक धन्यवाद । यह जान कर प्रसन्नता हुई कि आप १५ से १८ अप्रैल तक श्री महावीर जयन्ती समारोह मनाने का आयोजन कर रहे हैं । इस अवसर पर आपने मुझे निमंत्रित किया, यह आपकी विशेष कृपा है । मुझे खेद है कि दूरी के कारण मेरे लिए इस शुभ उत्सव में स्वयं सम्मिलित होना संभव न होगा । क्षमा कीजिएगा ।

मेरी शुभ कामना है कि सब कृत्य सानंद और सफलता पूर्वक संपन्न हो । आप सब प्रसन्न रहें ।

— श्रीप्रकाश

राज्यपाल, पंजाब

महावीर जयन्ती समारोह का निमंत्रण मिला । धन्यवाद ।
समारोह के प्रति शुभकामना ।

—न० वि० गाडगिल



रेल मंत्री, भारत सरकार

मुझे यह जानकर प्रसन्नता है कि आगामी अप्रैल में भगवान महावीरजी की जयन्ती समारोह समिति, जयपुर द्वारा समारोह पूर्वक मनायी जा रही है । इस अवसर पर महावीर जी के सर्वजीव सम-भाव, सर्वजाति, समभाव व सर्व-धर्म, समभाव आदि सिद्धांतों का मानव हित में प्रचार व प्रसार किया जायगा, इस आशा के साथ मैं समारोह की सफलता की कामना करता हूँ ।

—जगजीवनराम



खाद्य तथा कृषि मंत्री, भारत सरकार

मुझे जानकर प्रसन्नता हुई कि इस मास में भगवान महावीर का पावन जयन्ती समारोह मनाया जा रहा है ।

भगवान महावीर एक महान आत्मा थे । उन्होंने अहिंसा के सिद्धांत को सर्वत्र फैलाया और आज भी उनके अनुयायी उसका दृढ़तापूर्वक अनुकरण कर रहे हैं । हर व्यक्ति का यह कर्तव्य है कि वह स्वयं पूर्ण अहिंसक एवं शांत जीवन व्यतीत करते हुए अहिंसा का सर्वत्र प्रसार करे । मुझे आशा और विश्वास है कि भगवान् महावीर के पावन जन्म-जयन्ती समारोह के अवसर पर विश्व के समस्त मानव भगवान् महावीर के अनुयायी एवं सत्य का व्रत ग्रहण करेंगे ।

—एस० के० पाटिल

मुख्य मंत्री, राजस्थान

मुझे यह जानकर प्रसन्नता है कि आगामी महावीर जयन्ती के पर्व पर श्री महावीर जयन्ती समारोह समिति एक स्मृति ग्रंथ प्रकाशित कर रही है ।

भगवान महावीर अहिंसा और विश्व प्रेम के अवतार थे । उनका महान संदेश आज की युद्ध की विभीषिका से अस्त मानवता के लिये आशा और त्राण का द्योतक है । इस युग में भगवान महावीर द्वारा प्रतिपादित मानवीय और सामाजिक आदर्शों को अधिकाधिक प्रसारित करने की आवश्यकता है ।

आशा है स्मृतिग्रंथ में भगवान महावीर के जीवन चरित तथा आदर्शों से सम्बन्धित लेखों का उपयोगी संकलन होगा । मैं जयन्ती समारोह की तथा स्मृति ग्रन्थ की सफलता के लिए अपनी शुभ कामनाएं भेजता हूं ।

—मोहनलाल मुखाडिया

∴

मुख्य मंत्री, मध्यप्रदेश

यह जानकर हार्दिक प्रसन्नता हुई कि महावीर जयन्ती के पावन अवसर पर समारोह समिति द्वारा स्मारिका ग्रन्थ प्रकाशित किए जाने की योजना है । भगवान महावीर ने आज से वर्षों पूर्व समाज में व्यापक रूढ़िवादिता के विरोध में नवीन जागृति को बाणी दी थी । सत्य, अहिंसा, अपरिग्रह आदि सिद्धांतों के प्रतिपादन तथा उन्हें अपने जीवन में अपना कर जो पथ भगवान महावीर ने बताया था, उसे जानना आज समस्त देश एवं विश्व के लिए आवश्यक है । आशा है आप अपने उद्देश्य में सफल होंगे । मेरी शुभकामनाएं आपके साथ हैं ।

—भ. अ. संडलोई

मुझे यह जानकर प्रसन्नता हुई कि राजस्थान जैन सभा, जयपुर द्वारा महावीर जयन्ती स्मारिका प्रकाशित की जा रही है । भगवान महावीर ने अपने दिव्य ज्ञान के आलोक से जिन महान सिद्धांतों का प्रचार किया उनमें सर्वजीव समभाव, सर्वधर्म समभाव और सर्वजाति समभाव सबसे मुख्य हैं । यही तीन सिद्धांत ऐसे हैं जो न केवल भारत-वर्ष की अपितु संपूर्ण विश्व की समस्याएं हल कर सकते हैं । भारतीय राष्ट्र के नवनिर्माण के लिये हमें भगवान महावीर की सर्वजीव हितकारी शिक्षाओं को स्वयं अपने जीवन में उतार कर अपने वैयक्तिक उदाहरण द्वारा लोक मानस में उनकी प्रतिष्ठा स्थापित करना चाहिए ।

मुझे आशा है कि आपकी महावीर जयन्ती स्मारिका अपने इस उद्देश्य को पूरा करने में समर्थ होगी ।

—भगवतसिंह महता



हिन्दू जाति के परमोद्धारक श्री महावीर स्वामी की जयन्ति के स्मारक रूप में जो उपहारग्रंथ प्रकाशित किया जा रहा है, वह एक स्तुत्य प्रयास है ।

जैन धर्म द्वारा समाज और साहित्य की जो अमूल्य सेवायें हुई हैं, भारतीय चिंतन धारा में उनका एक अपना स्थान है । व्यक्ति के उत्थान और समाज के साथ उसका विशिष्ट सम्बन्ध निर्धारित करने में इस धारा का अपना दृष्टिकोण है ।

मुझे विश्वास है चिंतन शील व्यक्ति और मननशील पाठक प्रस्तुत संग्रह में प्रेरणात्मक सामग्री पाकर प्रसन्न होंगे ।

संग्रहकर्ताओं के प्रयास की सराहना करता हुआ अपनी शुभ-कामनायें समर्पित करता हूं ।

—सोमनाथ गुप्त

संयम का पुनर्जीवन

भगवान् महावीर की वाणी हमारे लिए प्रकाश-दीप के समान है । उससे हमारा वर्तमान और भविष्य दोनों आलोकित होते हैं । उन्होंने जिन शाश्वत सत्यों की उपलब्धि की और जिनका प्रतिपादन किया वे सार्वजनिक और सार्वजनिक हैं ।

उनकी दृष्टि में साध्य तत्त्व आत्मा ही है । धर्म उससे अभिन्न है । सम्प्रदाय आदि उसके निमित्त हैं । उपादान को निमित्त और निमित्त को उपादान समझना मिथ्या दृष्टि है । सम्यग् दृष्टि यही है कि जो वस्तु जिस स्थिति में हो उसे उसी कोण से आंका जाय ।

भगवान् महावीर के तत्त्व ज्ञान का आधार सम्यग्-दर्शन है । वर्तमान विश्व को उसकी सर्वाधिक आवश्यकता है । हम भगवान् को अतीत के वातावरण में ही सीमित न करें । उनकी वाणी में सार्व-दिकता है, इसलिए उसका प्रयोग वर्तमान की समस्याओं का समाधान पाने के लिए भी करें । उनकी वाणी में सार्वदेशिकता है इस लिए इसका प्रयोग सब स्थानों में करें । आज विश्व के सामने सब से जटिल समस्या शस्त्रीकरण की है । निःशस्त्रीकरण की समस्या उससे अधिक जटिल है । चिन्तन की जिस रेखा पर आज के राजनयिक चल रहे हैं, वहां समाधान नहीं है । भगवान् महावीर ने यही कहा था—अस्थि सत्य परेण परं । शस्त्रीकरण में आगे से तीव्रता आती है । भगवान् ने समाधान की भाषा में कहा—नत्थि असत्थ परेण परं, निशस्त्रीकरण में कोई स्पर्धा नहीं है । संयम का मार्ग स्पर्धा से मुक्त है । इस असंयम बहुल युग के सामने भगवान् महावीर को प्रस्तुत करने का अर्थ संयम को पुनर्जीवित करना है । मैं इसे बहुत ही शुभ कार्य मानता हूं ।

— आचार्य श्री तुलसी

स्वास्थ्य ही जीवन है

**स्वस्थ जीवन के लिए खेल-कूद के साथ साथ
सफाई भी जरूरी है**

जयपुर नगर परिषद

को

सहयोग दीजिए

गुलाबी नगर जयपुर की शोभा बढ़ाइए

- ★ कूड़ा रास्ते में मकान से मत डालिए
- ★ मकान साफ करके कूड़ा गाड़ी आने से पहले नियत स्थान पर ढोल, कनस्तर, मटके इत्यादि में डालिये
- ★ गलियों, रास्तों व नलियों में बच्चों को तहारत के लिये मत बिठाइये
- ★ फ्लश के तहारत बनाने के लिए पालिका से इजाजत लीजिए

इन्सान को बीमारी से बचाइये

- ★ पटरी पर सामान रखने से आवागमन अवरोद्ध होता है
- ★ ठेला, साइकिल, मोटर गाड़ियों को नियत स्थान पर ही एक ओर खड़ा रखिये ।
- ★ खाद्य पदार्थ ढक कर रखिये

नगर परिषद, जयपुर, राजस्थान द्वारा प्रसारित

THE NEW GREAT EASTERN SPG. & WVG. CO. LTD.

**15A, HORNIMAN CIRCLE,
FORT, BOMBAY-1.**

Manufacturers of :

**COTTON TEXTILE & COTTON
and
STAPLE FIBRE YARN**

Specialised in :

**Dyed & Bleached Cloth, Long Cloth, Mazri,
Sheeting, Dyed Poplin, Dyed Italian,
Bleached Mercerised Leno**

Telegraphic address:
"NEWGREAT"

Tele. No.
251218

Message

It gives me great pleasure to learn that the Rajasthan Jain Sabha are celebrating Mahavir Jayanti from 15th to 17th April. The great message of 'live and let live' which Lord Mahavir gave to the world many centuries ago is more valuable today than ever before in this atomic age.

It is a right step to bring out a souvenir on this occasion giving the contribution of Lord Mahavir's preaching to the cause of humanity. I wish the celebrations and its organisers all success.

SAWAI MAN SINGH
Maharaja of Jaipur



सन्देश

मुझे यह जान कर अपार हर्ष हुआ कि राजस्थान जैन सभा, जयपुर ने इस वर्ष भगवान महावीर की पुण्य जयन्ती पर एक महिला सम्मेलन का विशेष आयोजन किया है। आज जब समस्त विश्व नवीनतम वैज्ञानिक विध्वंसक उपकरणों के कारण विनाश के कगार पर बैठा हुआ है तब सृष्टि को बचाये रखने के हेतु भगवान महावीर द्वारा प्रतिपादित अहिंसा एवं सत्य आदि के सिद्धान्त ही सहायक सिद्ध हो सकते हैं। अतः मैं सम्मेलन में भाग लेने वाली समस्त महिलाओं से विनम्र निवेदन करती हूँ कि वे भगवान महावीर के दिये गये उपदेशों को अपने दैनिक जीवन में व्यवहारिक रूप प्रदान करें। ऐसा करने से ही उस महान विभूति की जयन्ती मनाना सार्थक होगा।

—गायत्री देवी
महारानी जयपुर

भगवान महावीर का शुभ संदेश

जीवो और जीने दो

**भगवान महावीर के उपदेशों का प्रचार कीजिए और
अपने जीवन में उतारिये ।**

★

राजस्थान जैन सभा द्वारा प्रसारित

For
FROCKS & BABA SUITS
in
Modern Style and Latest Design
in-Wash 'N' Wear Clothes

By
JACK 'N' JILL

Stockist

- 1. Readymade Palace**
S. M. Highway
- 2. Readymade House**
- 3. Readymade Centre**
Johari Bazar, Jaipur
Phone : 4539

With best compliments from

PAPRIWAL BROTHERS

Iron Merchants
Chandpole Bazar, Jaipur

Awaz Amplifiers

Experts in
Loud Speaker Arrangements
Chandpole Bazar, Jaipur

Jaina Watch Emporium
Tripolia Bazar, Jaipur

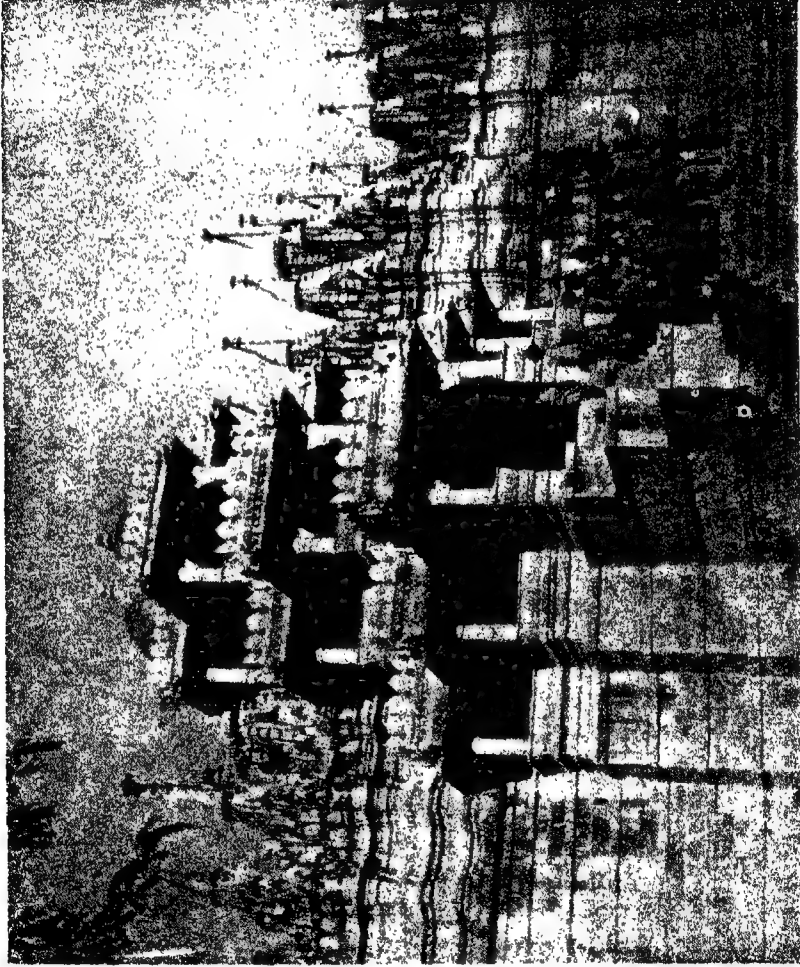
M. D. Pandya

Bankers
Tripolia Bazar, Jaipur

PHONE { OFFICE : 2612
RESID. : 3814

SHANTILAL DURLABHJI

Manufacturing Jewellers, Order Suppliers,
Exporters, Importers & Commission Agents
JOHARI BAZAR, JAIPUR.



जैन मन्दिर, रणकपुर

सम्पादकीय

श्री महावीर जयन्ती स्मारिका के द्वारा हमें पाठकों को कुछ ऐसा साहित्य देना है जो भगवान महावीर एवं उनके द्वारा उपदिष्ट धर्म दर्शन आदि के विषय में नानाविध दृष्टिकोणों से प्रकाश डालने का प्रयत्न करे। यद्यपि ऐसे प्रयत्न पहिले भी अनेक बार हुये हैं, पर वे पर्याप्त नहीं हैं; यह हमारा प्रयत्न भी पर्याप्त तो ल होगा। सच तो यह है कि ऐसे प्रयास लगातार होते रहने की जरूरत अब भी और भविष्य में भी बनी रहेगी।

जैन धर्म संसार के अति प्राचीन धर्मों में से एक है। इसका देश की नाना भाषाओं में लिखा गया प्राचीन वाङ्मय इतना महत्वपूर्ण है कि उसकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। यह धर्म अपने दर्शन, पुरातत्त्व, आचार, संहिता, स्थापत्य कला एवं मूर्ति कला आदि के कारण दुनिया के धर्मों में अपना विशिष्ट स्थान रखता है।

बौद्धों के धार्मिक साहित्य के अध्ययन से अब यह निर्विवाद रूप से सिद्ध हो गया है कि जैन धर्म बौद्ध धर्म से पहिले का है। प्राचीन वैदिक साहित्य में भी यत्र तत्र जैन धर्म के विषय में अनेक उल्लेख मिलते हैं। कहना यह है कि अब तक जो अन्वेषण हुए हैं उनके आधार पर यह कहा जा सकता है कि जैन धर्म बहुत वर्ष पुराना है और यही कारण है कि विवेचक विद्वान जैन तत्वों को जानने के लिए आज बड़े उत्सुक जान पड़ते हैं। उनकी उत्सुकता तृप्ति के लिए हमें ऐसे साधन जुटाने का प्रयत्न करना चाहिए जो आवश्यक एवं अनिवार्य हों।

जैन धर्म की महत्ता केवल उसकी प्राचीनता के कारण ही नहीं अपितु उसकी अनेक विशेषताओं के कारण आंकी जानी चाहिये। उसका स्थापनाद (सापेक्ष दृष्टि) एक ऐसा सिद्धान्त है जिस की आज संसार के सम्पूर्ण धर्मों को ठीक परख कर उनका मूल्याङ्कन करने के लिए अत्यन्त जरूरत है। भगवती अहिंसा का सिद्धान्त भी आज के भयाक्रान्त, त्रस्त और पीड़ित मानव के लिए एक मृत्युंजय महौषधि है।

अपरिग्रह भी ऐसा ही सिद्धान्त है। जब तक व्यक्ति समाज तथा राष्ट्रों में संघर्ष की लानसा बनी रहेगी जगत में शान्ति स्थापित नहीं हो सकती।

इसमें कोई शक नहीं है कि ये तीनों सिद्धान्त आज की सभी समस्याओं के समाधान हैं। किन्तु यह मानने में हमें जरा भी संकोच नहीं होना चाहिये कि ये तीनों सिद्धान्त आज स्वयं जैनों के जीवन में भी सक्रिय नहीं हैं। अगर सक्रिय होते तो यह कहा जा सकता कि वे संख्या में थोड़े होने पर भी देश की अनेकानेक समस्याओं को हल करने में बड़े सहायक होते। दुःख है, कि आज वे भी धीरे-धीरे खिलवादी हैं एवं ग्रंथ परम्पराओं के पुजारी बने रहने में ही अपना कल्याण समझते हैं। उन्होंने कभी विवश होकर जो बुराइयां उधार ली थीं उन्हें आज भी छोड़ना नहीं चाहते। अफसोस तो यह है कि उन्होंने उन्हें ही धर्म मान लिया है। सचाई यह है कि आज जैनों के सामाजिक जीवन में धर्म के नाम से कुछ ऐसी बुराइयां बैठी हुई दृष्टि गोचर हो रही हैं जिनका जैन धर्म से कतई कोई सम्बन्ध नहीं है। हम देखते हैं कि जैनों के परवर्ती साहित्य में भी ऐसी बुराइयां विविध विहित एवं समर्थित दीख पड़ती हैं।

कुछ ऐसी धार्मिक आंतियां, मिथ्या विश्वास और संकीर्णतायें जैन जीवन में आ गई हैं जो सर्वथा असामाजिक एवं अराष्ट्रीय हैं। ऐसी चीजों का मूल जैन धर्म से कोई सम्बन्ध नहीं है। ये जिनकी जल्दी हमारे बाह्य और अभ्यन्तर जीवन से सदा के लिए पृथक् हो जाय उतना ही हमारा मला है।

ये चीजें समाज से तब तक दूर नहीं हो सकतीं जब तक जैन धर्म के मूल सिद्धान्तों का परिचय लोगों को न कराया जाय। जो ग्रंथ विश्वास एवं गलत परम्परायें भारतीय समाजों में धर किये हुये हैं उन्हें दूर करना, प्रत्येक भारतीय का कर्तव्य है। और यह तभी हो सकता है जब विभिन्न धर्मों के सत् सिद्धान्तों का प्रचार किया जाय।

यह प्रसन्नता का विषय है कि कुछ अर्से से प्रति वर्ष हमारे देश में श्री महावीर जयन्ती का उत्सव उत्साह के साथ मनाया जाने लगा है। अधिकांश प्रांतों में इस अवसर पर सार्वजनिक प्रवकाश भी होता है। जैन व जैनैतर विद्वान इस उद्देश्य से किये जाने वाले आयोजनों में खुशी से भाग लेते हैं तथा भगवान महावीर एवं जैन धर्म के विषय में सब मिला कर लाखों श्रोताओं को अपने कीमती विचार सुनाते हैं। इन श्रोताओं को नैतिक जीवन की ओर बढ़ते एवं उसे और भी समुन्नत बनाने के लिए प्रेरणा मिलती है।

ऐसी प्रेरणाओं को बल देने तथा उनका स्थायी प्रभाव उत्पन्न करने के लिए ऐसी अनेकों स्मारिकाओं की आवश्यकता है। इस स्मारिका में भगवान महावीर-उनके दर्शन उनके तीर्थ, जैन साहित्य एवं जैन कला आदि के विषय में देश के अधिकारी विद्वानों एवं लेखकों ने लेख भेज कर जो हमें उत्साहित किया है, उसके लिए हम उनके बहुत बहुत कृतज्ञ हैं। उन्हीं की कृपा का फल है कि यह स्मारिका पाठकों के हाथों में पहुँच रही है।

राजस्थान जैन सभा को साधुवाद है कि उसने स्मारिका प्रकाशित करने का यह स्तुत्य कदम उठाया।

प्रिन्सिपल
जैन संस्कृत कालेज, जयपुर
१५ अप्रैल, १९६२

चैनसुखदास

प्रकाशकीय

राजस्थान जैन सभा जयपुर जैन समाज के उत्साही नवयुवकों का एक मात्र संगठन है। युवकों में जीवन, जागृति एवं स्फूर्ति उत्पन्न करने में इस सभा का प्रारंभ से ही योगदान रहा है। पर्यापण पर्व, क्षमापण समारोह वीरनिर्वाणोत्सव और महावीर जयन्ती आदि के पावन अवसरों पर नाना-विध आयोजन कर जन मानस को धर्म एवं कर्तव्य की ओर आकृष्ट करना इसकी अनेक प्रगतियों में एक है।

राजस्थान विधान सभा में जो नग्न विरोधी बिल रखा था उसको वापिस कराने में इस सभा ने जो स्तुत्य कार्य कर उसमें सफलता प्राप्त की वह इस सभा के इतिहास में एक स्मरणीय अध्याय रहेगा।

पर्यापण पर्व एवं महावीर जयन्ती के अवसर पर प्रतिवर्ष अधिकारी विद्वानों को आमंत्रित कर उनके भाषण कराना इस सभा की विशेषता है। जयन्ती के अवसरों पर जैनों के सभी संप्रदायों का सभा के आयोजनों में पूर्ण सहयोग रहा है।

इस सभा की स्थापना सन् १९५२ में हुई थी। तब से यह उपरोक्त कार्यों के अतिरिक्त प्रत्येक सामाजिक व धार्मिक समस्याओं को सुलझाने में दत्तचित्त रही है। जैनों के खासखास पर्वों पर अवकाश स्वीकृत कराने आदि में इसने यथा शक्ति जो प्रयत्न किया है यह सभी जानते हैं। समाज के कई अनमेल विवाह, वृद्ध विवाह, मृत्युभोज एवं अनेक असामाजिक कार्यों को रोकने के लिए किये गये सभा के प्रयासों को सभी विवेकियों ने प्रशंसा की है।

विगत वर्षों में अशक्त एवं असहाय छात्रों को शिक्षा प्राप्ति में सहायता दिलाने, बेकार व्यक्तियों को रोजगार दिलवाने नवयुवकों में जैन दर्शन एवं जैन सिद्धांतों के अध्ययन के प्रति रुचि उत्पन्न करने में अपना सहयोग देकर सभा अपने उद्देश्यों की पूर्ति करने में अग्रसर रही है।

यह सभा जो भी काम करती है उसमें भगवान महावीर द्वारा प्रतिपादित सर्व धर्म समभाव, सर्वजीव समभाव और सर्वजाति समभाव के

महान सिद्धांतों को अपने सामने रखती है और समझती है कि जैन समाज की बौद्धिक, आर्थिक, शारीरिक और नैतिक उन्नति समूचे भारतीय राष्ट्र की पूरक है क्योंकि व्यक्ति से ही समाज और समाजों से ही राष्ट्र बनता है। कहने का आशय यह है कि सभा के सभी कार्य असांप्रदायिक भाव से होते हैं।

सभा का सदा से ही यह विचार रहा है कि कुछ आधुनिक मौलिक प्रकाशनों द्वारा भगवान महावीर के सर्वजोव हितकारी सिद्धांतों का प्रचार किया जाय। इसी लक्ष्य से सभा ने निर्णय किया कि एक महावीर जयन्ती स्मारिका नाम से ऐसी पुस्तिका प्रकाशित की जाय जिसमें अधिकारी विद्वानों के भगवान महावीर, जैन साहित्य, दर्शन और कला आदि विषयों पर लेख हों और इसके संपादन के लिए श्री चैनमुखदासजी न्यायतीर्थ से प्रार्थना की जाय। प्रसन्नता की बात है कि उन्होंने हमारी प्रार्थना स्वीकृत की और उसके फल स्वरूप आज भगवान महावीर की २५६०वीं पावन जयन्ती के परम पुनीत अवसर पर यह स्मारिका पाठकों के हाथों में पहुँच रही है। जैन सभा इसके लिये उनकी अत्यन्त कृतज्ञ है। सभा के सामने सदा ही आर्थिक कष्ट रहा है। यदि आर्थिक कष्ट की समस्या न हो तो इस प्रकार के अनेक प्रकाशनों की योजना बनाई जा सकती है।

स्मारिका के प्रकाशन में जिन महानुभावों ने हमें प्रत्यक्ष एवं अप्रत्यक्ष रूप से जो भी सहयोग प्रदान किया है, उसके लिये हम उनके आभारी हैं। हम विशेष तौर पर उन सभी विज्ञापनदाताओं के भी कृतज्ञ हैं जिनकी सहायता के फलस्वरूप इस स्मारिका का प्रकाशन सम्भव हो सका।

हमें आशा है पाठक इस स्मारिका से लाभ उठा कर हमें आभारित करने जिससे हमें भविष्य में स्फूर्ति और प्रेरणा मिलती रहे।

जयपुर
१५-४-६२

रतनलाल छाबड़ा
मंत्री
राजस्थान जैन सभा

मंगल पाठ

चत्तारि मंगलं, अरिहंता मंगलं सिद्धा मंगलं ।
साहू मंगलं केवलि पणत्तो धम्मो मंगलं ॥

चत्तारि लोगुत्तमा । अरिहंता लोगुत्तमा । सिद्धालोगुत्तमा ।
साहू लोगुत्तमा । केवलि पणत्तो धम्मो लोगुत्तमो ॥

चत्तारि सरणं पव्वज्जामि । अरिहंता सरणं पव्वज्जामि ।
सिद्धे सरणं पव्वज्जामि । साहू सरणं पव्वज्जामि । केवलि
पणत्तं धम्मं सरणं पव्वज्जामि ।

चार मंगल हैं, मंगल अर्थात् अशुभ के विनाश का और शुभ के उत्पादक ।
अरिहंत मंगल है । सिद्ध मंगल है । साधु मंगल है और केवली (तीर्थङ्कर) के
द्वारा प्रक्षिप्त (~~अप~~ प्रतिपादित) धर्म मंगल है ।

चार उत्तम हैं । अरिहंत उत्तम है । सिद्ध उत्तम है । साधु (आचार्य, उपाध्याय,
और साधक तपस्वी) उत्तम है और केवलि के द्वारा प्रतिपादित धर्म उत्तम है ।

मैं चारों के शरण जाता हूँ । अरिहंतों के शरण जाता हूँ । सिद्धों के शरण
जाता हूँ । साधुओं के शरण जाता हूँ । तीर्थङ्कर के द्वारा प्रतिपादित धर्म के शरण
जाता हूँ ।

अपराजित महामन्त्र

णमो अरिहंताणं, णमो सिद्धाणं, णमो आहरियाणं ।

णमो उवज्झयाणं, णमो लोए सव्व साहूणं ॥ १ ॥

अर्थ—जो सम्पूर्ण रूप से योग्य बन गये हैं अर्थात् जिन्होंने ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय, और अन्तराय नामक चार कर्मों (महाविकारों) को जीत लिया है उन विश्व के समस्त अरिहंत परमेष्ठियां (जीवन्मुक्त आत्माओं) को प्रणाम हो ।

जिन्होंने सिद्धत्व को प्राप्त कर लिया है अर्थात् उक्त चार कर्मों के अतिरिक्त वेदनीय, आयु, नाम और गोत्र, इस प्रकार सम्पूर्ण आठ कर्मों को जीतकर स्थूल एवं सूक्ष्म शरीरों के संपर्क से भी सदा के लिये मुक्त हो गये हैं उन संपूर्ण सिद्धात्माओं (सिद्ध परमेष्ठियों) को मेरा प्रणाम हो ।

जो स्वयं दर्शनाचार, ज्ञानाचार, चारित्र्याचार, तपाचार वीर्याचार नामक पांच आचारों से अनुप्राणित हैं और दूसरों को भी इन सदाचारों से अनुप्राणित करने के लिये सदा तत्पर रहते हैं और किसी भी प्रकार की आत्मिक त्रुटि होने पर जो उसके शोधन के लिये प्रायश्चित्त दण्ड व्यवस्था करते हैं जो अपने संव पर शासन करने के अपने महान उत्तरदायित्व को निभाते हैं उन सभी आचार्य परमेष्ठियों को मेरा प्रणाम हो ।

जो स्वयं ज्ञानाराधक होते हुए हैं और दूसरों के अज्ञान नाश करने के पुनीत कार्य में सतत् लगे रहते हैं । अर्थात् जो मानव मात्र के शिक्षक हैं उन उपाध्याय परमेष्ठियों को मेरा प्रणाम हो ।

जो निरन्तर आत्म साधना में लगे रहते हैं । जो अहिंसादि पंच महाव्रतों के धारण करने वाले हैं । जो इन्द्रिय विजेता हैं और पांच समितियों के पालन करने वाले हैं संसार के उन सभी साधुओं को मेरा प्रणाम है ।

महावीर संदेश

जो प्राणों में था ओत प्रोत,
उस तमस्तोम का भेदन कर ।
तुमने विवेक के नयनखोल,
जग को जीवन पथ बतलाया
कैसे जीना, कैसे मरना,
कैसे रहना इस दुनियां में ।
तूफानों पर शासन करना,
कैसे, तुमने यह समझाया ॥

स्वात्मानुभूति के वारिद से,
बरसाया ज्ञानामृत अपार ।
निर्द्वन्द्व किया सब सत्त्व वर्ग
मानव मानस का हर विकार
श्री जन्म विरोधी जीवों को,
एकात्म-तत्त्व का पाठ पढ़ा ।
उत्ताप हीन कर वसुधा को
सिखलाया मानव धर्म सार ॥

नारी के बंधन खोल दिये,
शूद्रों को सन्मति दे बोले
तुम भी निर्वृति पा सकते हो,
पर शोधो अपने को पहले ।
उन्मुक्त द्वार है उन्नति का,
रोके कोई कैसे भाई ?
मेरे जैसे हो तुम सब ही,
है सबने मानवता पाई ॥

सारे धर्मों का जीवन क्या ?—
है, एक अहिंसा परम तत्त्व ।
उसका प्रेरक है किंतु सत्य,
जो जीवन निष्ठा का महत्त्व
है किंतु समन्वय में रहता,—
है निगमागम का निखिल मर्म ।
लड़ते धर्मों को बतलाया,
तुमने सक्षम स्याद्वाद तत्त्व ।

तुम सबकी भाषा में बोले,
मंगलमय, पावन प्राणदान—
मूकों को देकर, अमर हुए,
तब तेरी महिमा का बितान
फैला जग के कण-कण में है
भागे निश्चिर माया के तब
ओखुला सत्य का रुद्ध द्वार
गाया सबने आनंद गान ॥

त्रियमाण धर्म को तुमने हो,
दी मृत्युंजय औषधि महान ।
कर निर्विकार उसकी काया,
चिर जीवन का दे उसे दान ।
पाखंडों में है धर्म कहाँ ?
वह तो केवल आत्माश्रित है ।
यह दिव्य घोष फैला जग में,
तेरा है वीर दया निधान ॥



THE RAMBAGH PALACE

JAIPUR

Arrangements for special Banquets, Luncheon, Dinner and Tea Parties undertaken in its large and beautifully decorated Banquet Hall, Private Dining Room or on the vast green lawns, at very reasonable price.

Private Halls for Conferences and Meetings are also available.

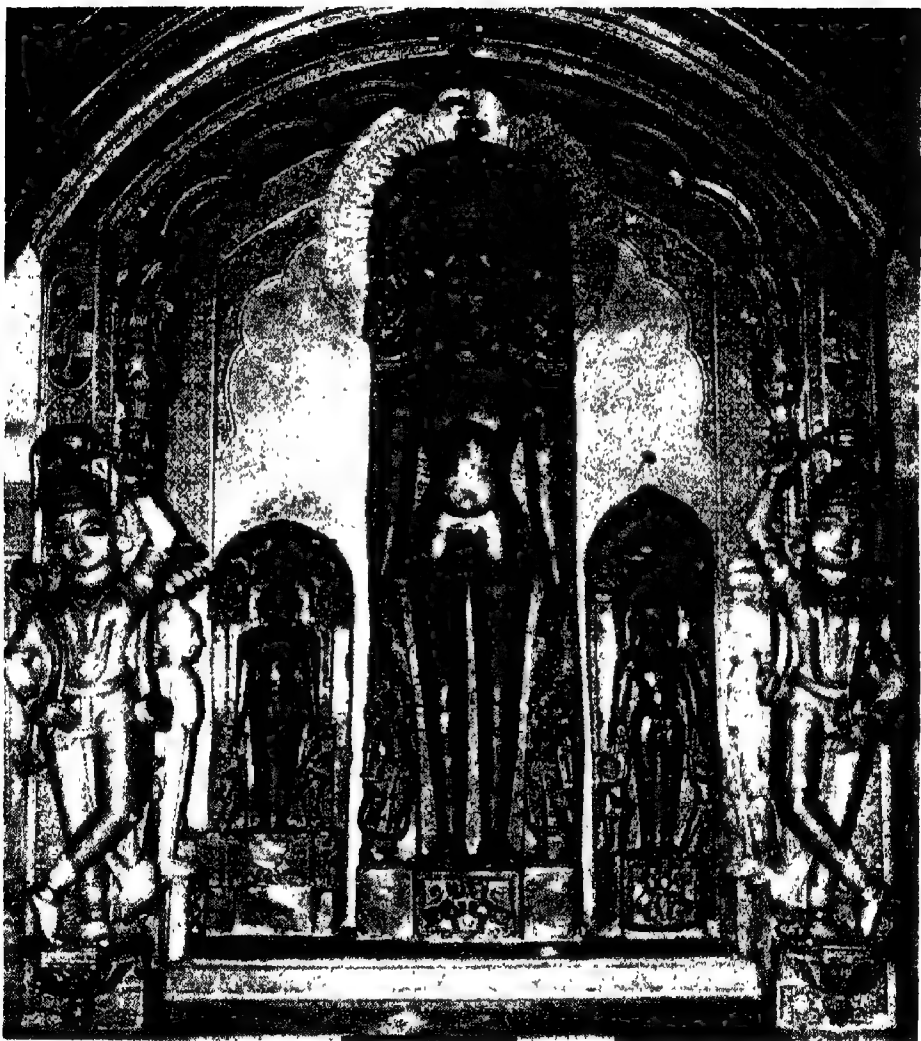
For first class catering and efficient service

contact :

THE RAMBAGH PALACE

Phone : 3798

Cable : RAMBAGH



महावीर स्वामी के (कालाडेग का मन्दिर, गोपालजी का रास्ता, जयपुर)
मन्दिर में भगवान महावीर की कलापूर्ण मूर्ति
यह मूर्ति सं. ११४७ की बनी हुई है

डा. ज्योतिप्रसाद जैन,

एम.ए., एल.एल. बी., पी-एच. डी., लखनऊ

युग प्रवर्तक महावीर

महाभारतोत्तर काल का श्रमण पुनरुद्धार भान्दो-
लन अपने चरमोत्कर्ष को छठी शताब्दी ई० पू० में
पहुँचा और उस समय उसके प्रमुख नेता चौबीसवें
तीर्थङ्कर निर्ग्रन्थ ज्ञातपुत्र वर्धमान महावीर थे। महावीर
युग धार्मिक जगत में एक अद्भुत क्रान्ति, तत्त्वचिन्तन
एवं दार्शनिकविचार बाहुल्य का युग था। भारतवर्ष में
ही नहीं, समस्त सभ्य संसार में ज्ञान, जागृति एवं नव-
चेतना की लहर व्याप्त थी। चीन में कनफुशस और
लाओत्से, ईरान में जरथुस्त, फिलस्तीन में सूसा, यूनान
में पैथेगोरस आदि अनेक प्रख्यात विचारक, दार्शनिक
अथवा धर्मप्रवर्तक तत्कालीन सभ्य संसार के विभिन्न
भागों में अपने अपने धर्म अथवा विचारों का प्रचार कर
रहे थे और जनसाधारण को ज्ञान दान कर रहे थे।
इन सब के उपदेशों की एक सामान्य विशेषता यह थी कि
मानव के महत्व एवं व्यक्तिगत सदाचार पर अधिक बल
दिया जाता था, जो कि श्रमण संस्कृति की जन्मजात
विशेषताएँ थीं।

स्वयं भारतवर्ष में श्वेतकेतु, उद्दालक, याज्ञवल्क्य
आदि पूर्वी ब्राह्मण ऋषि और जनक, प्रवाहण जैबालि
आदि क्षत्रिय विद्वान् ओपनिषदिक अध्यात्मवाद का
प्रचार कर रहे थे। पश्चिमी क्रियाकाण्डी ऋषि गृह्य
श्रौत एवं धर्म भेदों से सूत्र साहित्य की रचना कर रहे
थे। वेदों की संहिताएँ बन रही थीं और उन पर
नियुक्त आदि टीकाएँ रची जा रही थीं। साथ ही
कपिल कणाद, गोतम, जैमिनी आदि विद्वान् सांख्य,
वैशेषिक, न्याय, मीमांसा आदि षड्दर्शनों का विकास
कर रहे थे। वानप्रस्थ आश्रम एवं व्रज्या का तथा ज्ञान-
साधना, तपश्चर्या और तत्त्वचिन्तन का प्रसार वेदानुयायी
समाज में भी बढ़ रहा था।

इस युग के महापुरुषों में सर्वाधिक उल्ले-
खनीय स्थान बौद्धधर्म के प्रवर्तक गौतमबुद्ध के
ज्येष्ठ समकालीन वर्धमान महावीर का था।
बुद्ध स्वयं उनके तेज से प्रभावित थे और
उनका समादर करते थे। महावीर के धर्मचक्र
प्रवर्तन के साथ ही सब पर यह स्पष्ट हो
गया कि श्रमण परम्परा में जिस अन्तिम
तीर्थङ्कर के होने की अनुश्रुति थी वह वर्धमान
महावीर ही थे।

दूसरी ओर, श्रमण परम्परा में यह लोकानुश्रुति
जोरों पर थी कि इस काल में अन्तिम तीर्थङ्कर के रूप
में एक युगपुरुष जन्म लेने वाला है। अतएव उक्त परंपरा
के अनेक विचारक एवं सुधारक अपने आपको तीर्थङ्कर
घोषित करके अपने अपने मन्त्रियों का जनता में प्रचार
करने लगे। मक्खलिगोशाल, पूरणकाश्यप, पकुषकात्या-
यन, अजितकेशकम्बलिन, संजयवेलट्ठिपुत्त, शाक्यमुनि-
गौतमबुद्ध, निर्ग्रन्थ ज्ञातपुत्र महावीर आदि अनेक व्यक्तियों
ने अन्तिम तीर्थङ्कर होने का दावा किया। बौद्ध अनुश्रुति
में स्वयं बुद्ध को छोड़कर उक्त छः तत्कालीन तीर्थारो
का उल्लेख है। जैन अनुश्रुति में भी इन विभिन्न एकान्ती
विचारकों का उल्लेख पाया जाता है। उससे तो यह
भी पता चलता है कि उस काल में छोटे बड़े सब मिला-
कर तीनसौ-त्रेसठ पापंड्य या धार्मिक सम्प्रदाय प्रचलित
थे या हो रहे थे, जिनमें उपयुक्तलिखित ब्राह्मण एवं
श्रमण विचारकों के मत प्रमुख थे। सदाचार की इस
प्रबल लहर की प्रतिक्रिया के रूप में उच्छृङ्खल एवं
नास्तिक चार्वाक मत जैसे कतिपय वाम मार्गों का प्रचार
भी उस काल में हुआ।

इस युग के महापुरुषों में सर्वाधिक उल्लेखनीय
स्थान बौद्धधर्म प्रवर्तक गौतमबुद्ध के ज्येष्ठ समकालीन
वर्धमान महावीर का था। बुद्ध स्वयं उनके तेज से
प्रभावित थे और उनका समादर करते थे। महावीर के
धर्मचक्र प्रवर्तन के साथ ही सब पर यह स्पष्ट हो गया

कि श्रमण परम्परा में जिस अन्तिम तीर्थङ्कर के होने की अनुश्रुति थी वह वर्धमान महावीर ही थे । श्रृष-भादि पार्श्वनाथ पर्यन्त श्रमण परम्परा के जो तेईस तीर्थङ्कर अतीतकाल में हो चुके थे उन्हीं की परम्परा में उसी अहिंसामयी अग्रहंत धर्म अथवा आत्मधर्म का पुनः उद्धार, संस्कार एवं प्रचार करने के लिये अन्तिम तीर्थ-ङ्कर महावीर का जन्म हुआ था । उन्होंने न किसी नवीन धर्म का प्रचार करने का दावा किया, न कोई नवीन मार्ग खोज निकाला । उन्होंने किसी देवी-देवता, देवी अथवा गुप्त (या ग्रैबो) शक्ति का भी आश्रय नहीं लिया और किसी राजा महाराजा की सहायता भी नहीं चाही । उनकी सबसे बड़ी विशेषता यही थी कि उन्होंने एक सामान्य मनुष्य के रूप में जन्म लिया था और एक सामान्य संसारी व्यक्ति के रूप में ही बाल्यावस्था एवं कुमार काल व्यतीत किये थे, किन्तु स्वपुरुषार्थ और आत्म साधन द्वारा उन्होंने अपनी आत्मा को उन्नति के चरम शिखर पर पहुँचा दिया था । उन्होंने आत्मकल्याण के चिर प्रचलित एवं तीर्थङ्करों द्वारा प्रणीत मार्ग का

स्वयं अपने जीवन में शुद्धतम एवं श्रेष्ठतम रूप से अव-लम्बन करके उक्त मार्ग का औचित्य चरितार्थ कर दिखाया था और सर्वसत्त्व-हित-सुखाय उस मार्ग का जीवमान को प्रथक उपदेश दिया था । यही महावीर की सबसे बड़ी विशेषता थी और इसी के कारण विश्व के महापुरुषों के उस महायुग में भी वे अपना विशिष्ट स्थान रखते थे । आज भी न केवल वे जैनधर्म के इतिहास के सर्वाधिक महत्वपूर्ण व्यक्ति हैं वरन प्राचीन भारत के इतिहास में तथा विश्व के धर्मों के इतिहास में भी उनका महत्वपूर्ण स्थान है । जैनधर्म का तो जो कुछ वर्तमान रूप है तथा उसके विगत षट्ठाई सहस्र वर्षों का जो कुछ इतिहास एवं संस्कृति है, उस सबका सर्वाधिक श्रेय अन्तिम तीर्थङ्कर भगवान महावीर को ही है ।

उस सार्वकालीन महापुरुष की जयन्ति स्मारिका का वर्तमान विश्व के जीवन संघर्ष रत मानवों के लिये सबसे बड़ा सन्देश यही है कि — 'आत्मनः प्रतिकूलानि परेषां न समाचरेत्' ।

कहं चरे ? कहं चट्टे ? कहमासे ? कहं सए ?

कहं भुजन्तो भासन्तो पावं कम्मं न बन्धइ ?

(भन्ते ! कैसे चले ? कैसे खड़ा हो ? कैसे बैठे ? कैसे सोए ? कैसे भोजन करे ? कैसे बोले ? — जिससे कि पाप कर्म का बन्ध न हो)

जयं चरे जयं चट्टे जयमासे जयं सए !

जयं भुजन्तो भासन्तो पावं कम्मं न बन्धइ !!

(आयुधमन् ! विवेक से चलो; विवेक से खड़ा हो; विवेक से बैठे; विवेक से सोए; विवेक से भोजन करे और विवेक से ही बोले तो पाप कर्म नहीं बंध सकता)

डा. प्रेमसागर जैन

एम. ए., पी. एच. डी., बड़ौत

भगवान महावीर और उनके समकालीन जैन साधक

महावीर एक ऐतिहासिक पुरुष थे। उनका महात्मा गौतमबुद्ध से पृथक्त्व प्रमाणित हो चुका है। कभी दोनों को एक ही समझ लिया गया था। यह भ्रम पाश्चात्य विद्वानों ने उत्पन्न किया था। निराकरण भी उन्होंने ने किया। सबसे प्रथम प्रो० जैकोबी और डा० ल्युमान ने जैन आगम सूत्रों के आधार पर सिद्ध किया कि महावीर बुद्ध से पृथक् ही नहीं अपितु उनसे कुछ वर्ष बड़े भी थे। डा० ल्युमान ने लिखा कि महावीर को तीर्थङ्कर संज्ञा वैसी ही निराली है, जैसी बुद्ध की तथागत।^१

फिर भारतीय विद्वानों का प्रयास भी प्रारम्भ हुआ। डा० काशीप्रसाद जायसवाल ने खारवेल का शिलालेख १६ वर्ष में पढ़ा। उसमें लिखा है, “वधमान से स यो वे (व) नाभि विजयो”, अर्थात् बचपन में खारवेल का सौन्दर्य महावीर जैसा था। खारवेल कलिङ्ग का राजा था और मगध से जिनमूर्ति जीतने के उपरान्त उसने यह शिलालेख उत्कीर्ण करवाया था। इसका समय ईसा से १७० वर्ष पूर्व माना जाता है। इससे भी पूर्व का एक और प्रमाण उपलब्ध हुआ है। वह है बडली (राजस्थान) से प्राप्त एक शिलालेख। उसमें लिखा है, “विराय भगवत् ८४ चतुरासिति बस — — — भाये सालिमालिनीयर निविठ मज्झिमिके।” अर्थात् भगवान महावीर के लिए ८४ वें वर्ष में मध्यमिका में सालिमालिनि।^२ डा० जायसवाल ने इसका उत्कीर्ण काल ३७४ ई० पूर्व माना है।^३ मथुरा के कंकालो टीले की खुदाइयों में

अहिंसा का जैसा समूचापन महावीर की दिव्यवाणी में प्रस्फुटित हुआ, वैसा कहीं देखने को नहीं मिलता। यद्यपि बौद्ध भिक्षु अहिंसा के अनुयायी थे पर वे आगे चल कर मांसाहार को उचित मानने लगे। मांसाहारी देशों में बौद्ध धर्म के द्रुतगति से फैलने का कारण भी यह ही था। महावीर ने अहिंसा को ही आध्यात्मिक साधना माना। उन्होंने कोरे सत्य को कभी स्वीकार नहीं किया।

अनेक ऐसे शिलापट्ट मिले हैं, जो ईसवी पूर्व प्रथम शती के हैं। जहां तक मूर्तियों का संबंध है वह सबसे प्राचीन ५३ ई० पूर्व है, जो कनिष्ठ के राज्य काल में रची गई थी। यह मथुरा की खुदाइयों में प्राप्त हुई है। जैन स्तूप और मूर्तियां भगवान पार्श्वनाथ के समय में ही बनने लगी थीं।^३ मोहनजोदड़ो की खुदाइयों से तो अब मूर्तिकला का इतिहास बहुत पीछे तक चला जाता है। मोहनजोदड़ो की मूर्तियों में से एक पर डा० प्राणनाथ ने ‘श्री जिनाय नमः’ पढ़ा है।

पुरातत्व के अतिरिक्त प्राचीन ग्रन्थ भी महावीर के पुनीत अस्तित्व को प्रमाणित करने में सहायक हैं। ऋग्वेद और यजुर्वेद में महावीर का उल्लेख है। मज्झिमनिकाय, न्यायबिन्दु, अंगुत्तरनिकाय, संयुक्तनिकाय और रामागम सुस्त आदि बौद्ध ग्रन्थों में महावीर की प्रशंसा की गई है। षट्खरकागम सूत्र, उत्तराध्ययन सूत्र, सूत्रकृतांग सूत्र, जयघवल और नन्दी सूत्र आदि प्राचीन जैन सूत्र ग्रन्थों में महावीर की वन्दना में अनेक पद्यों का निर्माण हुआ है। महावीर का भक्तिपरक जैन साहित्य तो विपुल है। महावीर की सबसे प्राचीन स्तुति दूसरे अंग सूत्रकृतांग में उपलब्ध है। इसके पश्चात् आचार्य समस्तभद्र की वीर स्तुति हृदयग्राही है। उसके बाद तो संस्कृत, अप-

१. बुद्ध अने महावीर, पूना, पृ० १२

२. जर्नल प्राब बी बिहार एण्ड ओड़ीसा रिसर्च सोसाइटी, भाग १६ पृ० १६७

३. मदनमोहन नागर, मथुरा का जैन स्तूप और मूर्तियां, प्रेमी अभिलेखन ग्रन्थ, पृ० २८०

अंश और हिन्दी में रचा गया वीर परक जैन साहित्य इतना अधिक है कि 'महावीर और उनकी भक्ति' लेकर एक शोध प्रबन्ध ही लिखा जा सकता है। महावीर केवल जैन समाज के ही नहीं, अपितु समूची भारतीय चेतना के प्रेरणा स्रोत रहे हैं। भारतीय संस्कृति की पावनता महावीर की देन है।

जैन ग्राम्य सूत्रों में महावीर का जीवन चरित्र बहुत कुछ सुरक्षित है। उनमें भी पंचमांग भगवती या विवाह प्रज्ञप्ति अत्यधिक महत्वपूर्ण है। उसमें भगवान महावीर के जीवन से सम्बन्धित प्रचुर सामग्री संकलित है। विशेषता है कि गोशालक का वर्णन करते हुए भगवान ने अपने मुँह से अपनी आत्म कथा कही है।^१ इसी ग्रंथ में भगवान के समकालीन अनेक व्यक्तियों का वर्णन है। इसी भाँति पहले ग्रंथ आचारांग में भगवान के साधक जीवन का विषय विवेचन है। अभी तक इन ग्रंथों की खोज बिन कर महावीर के जीवन सूत्रों से कोई प्रामाणिक ग्रन्थ नहीं लिखा गया, कैसे आश्चर्य की बात है। अब एक ग्रन्थ विजयेन्द्रसूरि का 'तीर्थङ्कर महावीर' यशोधर्म मन्दिर, बम्बई से प्रकाशित हुआ है। यह ग्रन्थ का केवल प्रथम भाग है। अभी उसके अन्य भाग भी प्रकाशित होंगे। विद्वान लेखक ने साधना की है और उसका यह परिणाम है। इसके पूर्व भी अनेक प्रयास हुए हैं, किन्तु वे नगण्य ही हैं।

जीवन चरित्र

महावीर के समय को लेकर कोई विवाद नहीं है। दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों ही ग्रन्थों के अनुसार महावीर का जन्म ईस्वी पूर्व ५६८ में और निर्वाण ईस्वी पूर्व ५२७ में हुआ था। निर्वाण को लेकर कल्पसूत्र और उत्तरपुराण में यत्किञ्चित् अन्तर है। कल्पसूत्र के अनुसार महावीर पूर्ण ७२ वर्ष जीवित रहे, जबकि उत्तरपुराण में उन्हें ७१ वर्ष और कुछ माह का लिखा है। इसका प्रामाणिक विवेचन इस लेख का विषय नहीं

है। अन्य विद्वान उस पर प्रकाश डालने का प्रयास करेंगे। इस विषय में चबलाटीका, तिलोपपण्णत्ति, त्रिलोकसार, तपागच्छ और नन्दोसंघ की पट्टावली आदि दिगम्बर ग्रन्थों को भी पढ़ना होगा। इस विषय में बौद्ध ग्रन्थों का सहाय्य महत्वपूर्ण होगा। प्रस्तुत लेख के लिये तो इतना पर्याप्त है कि महावीर का जन्म ५६८ ई० पूर्व और निर्वाण ५२७ ई० पूर्व हुआ।

महावीर का जीवन चरित्र सभी ग्रन्थों में समान रूप से वर्णित है। कहीं कहीं थोड़ा बहुत भेद पाया जाता है, जो नगण्य सा ही है। महावीर का जन्म क्षत्रिय कुण्ड ग्राम में हुआ था। उनके पिता का नाम सिद्धार्थ और माता का नाम त्रिशला था। त्रिशला वैशाली के राजा चेटक की पुत्री थी। चेटक की ही दूसरी पुत्री चेलना थी, जिसका परिणय मगध के सम्राट बिम्बसार के साथ हुआ था। क्षत्रिय कुण्ड ग्राम वैशाली का ही एक भाग था। महावीर को 'वैशालिय' कहा जाता है।^२ वे क्षात्रकुल में जन्मे थे। उन्हें 'नातपुत्र' कहते हैं। उनका जन्म निग्रन्थ परम्परा में हुआ था। उनके माता-पिता २३ वें तीर्थंकर पार्श्वनाथ के घर्म को मानते थे। वे प्रति दिन एक पार्श्व चैत्य में वंदना के लिये भी जाया करते थे। पहले जैन साधुओं को निग्रन्थ ही कहा जाता था। महावीर के लिये 'निगण्ठ' शब्द का शताधिक बार प्रयोग हुआ है। गौतमबुद्ध उन्हें 'निगण्ठनातपुत्र' कहा करते थे।^३

जैन पुराणों, चरित्रों, कथा-ग्रन्थों और स्तुति-स्तोत्रों में महावीर के पंचकल्याणकों का भक्ति परक विवेचन हुआ है। तीसरे तप-कल्याण के प्रारम्भ में जैन तीर्थंकर वैराग्य की ओर उन्मुख होता है। प्रत्येक तीर्थंकर का अपना एक विशेष संश्लेष है, जिससे उसकी मानस धारा वीतरागी दीक्षा की ओर मुड़ती है। सम्राट अश्वमेध के दरबार में नीलांजना नाम की एक अम्बरा नृत्य करते करती ही दिवंगत हो गई। जीवन की इस क्षण अंगुरता

१. इसकी तुलना पद्मज्जा-सुत्त [सुत्तनिपात] में वर्णित बुद्ध की आत्मकथा से की जा सकती है।

२. 'अरहा नायपुनं भगवं वेसालिए विद्याहियं स्ति वेसि' सूत्रकृताङ्ग सूत्र, २।१

३. धम्मपवद्ध कथा, जिल्द तीसरी, वालिदेवस्ट सोसाइटी, पृ० ४८६

से युवा ऋषभदेव के हृदय में वैराग्य का संचार हुआ। दुल्हा के वेश में सजे नेमिनाथ दीन पशुओं की करुण पुकार से वीतरागता की ओर झुके। विश्व की अनिष्ट सुन्दरी राजीमती से विवाह नहीं किया। एक मनोवैज्ञानिक की दृष्टि में ये बाह्य प्रसंग एक व्यक्ति के जीवन को तभी परिवर्तित कर पाते हैं, जब उसमें 'असंयोजित प्रसंग' के अनुकूल प्रबल संस्कार रहा हो। भले ही जैन तीर्थंकरों का बाल और यौवन वैभव-सम्पन्न वातावरण में बीता हो, किन्तु वीतरागता उन्हें पूर्व संस्कार के रूप में प्राप्त हुई थी। वीतरागता उनके खून में व्याप्त थी। महावीर का वैराग्य किसी बाह्य-प्रसंग पर नहीं, अपितु उनके अपने अध्ययन और चिंतन पर आधारित था। उनके पूर्व जन्म की अनुभूतियां उभरी और उन्होंने अपने माता-पिता से दीक्षा के लिये अनुमति चाही। दो वर्ष तक उनकी और उनके माता-पिता की इच्छा-शक्तियों में संघर्ष चलता रहा। जीत महावीर की हुई और वे सब की खुशियों के बीच तप करने चले गये। वे संसार से भागे नहीं, डरे नहीं। उन्होंने कुछ को छोड़ा सब को पाने के लिये। अपने को पाये बिना सबको नहीं पाया जा सकता, अतः उन्होंने अपने को पाने का प्रयास किया। उनका प्रयास आध्यात्मिक था। आध्यात्मिक साधना का अर्थ है सत्य और अहिंसा। कोरा सत्य नहीं, कोरी अहिंसा नहीं। इनमें से एक पर किया गया आग्रह एकांगी हो सकता है, अतः महावीर ने समन्वयात्मक पथ का उद्योग किया। गान्धी ने भी इस रहस्य को समझा था। अन्यथा उनके सत्याग्रह का रचनात्मक रूप अहिंसक कैसे होता। इस साधना से महावीर ने अपने को पाया और उसके साथ ही विश्व को। उनकी चेतना ने विश्व व्यापी रूप धारण किया।

केवल ज्ञान

महावीर के हृदय में तप की सोई भावना जाग्रत हुई और उन्होंने वीतरागी दीक्षा धारण कर ली। वीतरागी दीक्षा परम्परा से चली आ रही थी। उसका एक प्रशस्त मार्ग था। महावीर के पूर्व २३ तीर्थंकर उसे धारण कर चुके थे। साधना-पथ को लेकर महावीर के हृदय में भटकाव नहीं था। उन्होंने जिस मार्ग को अपनाया, उस पर उनका पूर्ण विश्वास था, श्रद्धा थी। इसलिये उनके कदम मजबूत थे। साधना भी मजबूत हुई। उन्होंने १२ वर्ष की सतत् साधना से ऋजुकूला नदी के तट पर केवलज्ञान प्राप्त किया। इसी को उपनिषदों की भाषा में 'कैवल्यपद' कहते हैं।

केवलज्ञान का अर्थ है सर्वसत्त्व। बुद्ध ने महावीर के सर्वसत्त्व को स्वीकार किया था। मज्झिमनिकाय से ऐसा सिद्ध है^२। सर्वसत्त्व सदैव महावीर के साथ रहता था। वह आत्मा की पूर्ण विशुद्ध दशा से उत्पन्न हुआ था। दूसरी ओर बोधि की व्याख्या करते हुए मिलिन्दपण्ह में लिखा है, "गीतम की सर्वसत्ता सदैव उनके पास नहीं रहती थी, अपितु उनके विचार करने पर अवलम्बित थी।"^३ कुछ भी हो महावीर के सर्वसत्त्व और उनकी दिव्यवाणी का बुद्ध की ख्याति पर प्रभाव पड़ा था। बुद्ध के जीवन की ५० वर्ष से ७० वर्ष तक की आयु की घटनाओं का उल्लेख नहीं मिलता। इसका एकमात्र कारण महावीर की वृहत्कृत ख्याति थी। यह कथन 'पासादक सुतन्त' से और भी स्पष्ट हो जाता है। उसमें लिखा है कि बुद्ध के प्रमुख शिष्य आनन्द को जब पाषा के चरण के द्वारा महावीर के निर्वाण की सूचना मिली, तो उसने तुरन्त ही इस समाचार को तथागत के समक्ष उपस्थित

१. ऋजुकूला नदी का तट जहां भगवान को केवल ज्ञान की उत्पत्ति हुई, आजकल बिहार-उड़ीसा के अन्तर्गत माना जाता है। कहा जाता है कि बाराकर नदी ऋजुकूला थी। खोज की आवश्यकता है।

२. देखिए चूल बुक्कलसन्ध—सुत्तन्त (मज्झिम. १।२।४) तथा चूल सुक्कलवायि—सुत्तन्त (मज्झिम. २।३।६)

३. मिलिन्दपण्ह (S. B. E.) भाग ३५ बर्ग, पृ० १५४

करने योग्य समझा ।

ग्रहिंसा का जैसा समूचापन महावीर की दिव्यबाणी में प्रस्फुटित हुआ, वैसा कहीं देखने को नहीं मिलता । यद्यपि बौद्ध भिक्षु ग्रहिंसा के अनुयायी थे पर वे आगे चल कर मांसाहार को उचित मानने लगे । मांसाहारी देशों में बौद्ध धर्म के द्रुतगति से फैलने का कारण भी यह ही था । महावीर ने ग्रहिंसा को ही आध्यात्मिक साधना माना । उन्होंने कोरे सत्य को कभी स्वीकार नहीं किया । उनकी दृष्टि के अनुसार ग्रहिंसा की यत्किञ्चित् भी कभी सत्य को ग्रहंकार से भर देती है । उन्होंने दोनों के सम-न्वय पर जोर दिया । महात्मा गान्धी ने इसको समझा था । इसी कारण उनके 'सत्याग्रह' में सत्य का आग्रह केवल शाब्दिक रहा, रचनात्मक रूप में सत्य के साथ ग्रहिंसा को प्रमुखता मिली है । महावीर ने अपनी दिव्य-बाणी में ग्रहिंसा को प्रेम कहा है । वास्तव में उनकी आध्यात्मिक साधना प्रेमसाधना ही थी । इसी आधार पर जैन आचार्य 'सत्त्वधर्म' वाला गीत गा सके । और इसी प्रेम रूप के सहारे भक्तों के दिल टिके रहे ।

असंख्य भक्ति साहित्य

महावीर भोक्तृगामी थे । वे संसार के कर्ता-वर्ता नहीं, भ्रष्ट-बुरे के दाता-प्रदाता नहीं, फिर भी उनको लेकर प्रसीम भक्ति साहित्य का निर्माण हुआ । असंख्य मूर्तियाँ रची गईं, असंख्य मन्दिर और चैत्य बने । महावीर भले ही कुछ न करते हों, कुछ न देते हों, किन्तु उनका व्यक्तित्व प्रेम के ऐसे वागों से बुना गया था, जो मौन रहते हुए भी प्रेम की प्रेरणा देता रहा । भक्त भगवान की मुक्ति में जा बिराजने के लिये उपात्म भी देता रहा और प्रेरणा भी पाता रहा । "तुम प्रभु कहियत दीन-दयाल । आपन जाय मुक्ति में बैठे हम जु कलत इह जग-जाल ।" कहने वाला ही भक्त कवि, "मेढक हीन किए धमरेसुर, दान सबै मनबांछित पाए । दानत आज लौ ताहीं को मारग सारग है सुख होत सवाए ।" गा सका जिसके दर्शन मात्र से ही हीन मेढक तर सका हो, वह भगवान अवश्य ही जीव-मान के लिये प्रेम का प्रतीक होगा । उसकी उल्लास का विस्तार विश्वव्यापी बन सका

होगा । उसका ग्रहं ग्रहंकार नहीं, अपितु विश्व-ग्रहं में परिणित हो सका होगा ।

भाव शुद्धि पर बल

महावीर ने सदैव भावशुद्धि पर बल दिया । नग्नता भावशुद्धि का एक आवश्यक साधन मात्र है, किन्तु नग्न होने से कोई समूचे रूप में शुद्ध ही हो जायेगा, यह अनि-वार्य नहीं है । इसी कारण अनेक जीव मुनि-पद धारण करके भी भव समुद्र में तर न सके । उस समय दिगम्बरत्व साधु का चिन्ह था । इतिहास से सिद्ध है कि उस समय के प्राजोवक साधु भी नग्न रहते थे । महावीर भी नग्न बने । किन्तु उन्होंने गेरुआ वस्त्रों की भांति नग्नता को साधुत्व का 'फैशन' नहीं बनने दिया । 'फैशन' कैसा ही हो भावशुद्धि में बाधक बनता है । आगे चल कर हिन्दी के सन्त कवियों ने जिन बाह्याङ्गों का विरोध किया, उनसे सैकड़ों वर्ष पूर्व महावीर ने साधु के सभी वेशों का निराकरण करते हुए केवल भावों की पावनता को ही प्रमुखता दी थी । आगे चल कर दिगम्बर साधुओं के क्रिया-कारण भी इतने बढ़े कि उन पर मोटे-मोटे ग्रन्थों की रचना हुई । महावीर के दिगम्बर जीवन में उनका कोई मूल्य नहीं था । महावीर को कई दिनों से आहार नहीं मिला था । उनकी प्रतिज्ञा थी कि कुंभारी, जंजीरों में जकड़ी और रोती हुई कन्या के हाथों आहार लेंगे । एक दिन उधर से निकले, जहाँ चन्दना को कैद करके रक्खा गया था । वह रो रही थी, उसके आगे कैदी का खाना रक्खा था । उसने जंजीरों से जकड़ी दशा में ही भगवान को भोजन के लिये आमंत्रित किया । उन्होंने स्वीकार किया और कैदखाने के सीकचों के बाहर, संकरी सी गली में खड़े होकर वह कैदियों वाला भोजन ले लिया । महावीर सभी प्रकार के क्रिया कारणों से नितान्त दूर थे ।

महावीर से ठाई सौ वर्ष पूर्व २३ वें तीर्थंकर पार्श्व-नाथ का जन्म हुआ था । इतिहास ने उनके अस्तित्व को मान लिया है । उनका युग चला आ रहा था । उन्होंने के नाम पर बीतरांगी साधु जैन दीक्षा ले रहे थे । में पिछले पृष्ठों पर मुनि पिहिताश्रव का नाम ले चुका हूँ । वे पार्श्वनाथाभ्यायी थे । उन्होंने से बुद्ध ने दीक्षा ली थी । इन

साधुओं में गोशालक का नाम मुख्य रूप से लिया जाता है। उसका पूरा नाम था मंखलिगोशाल। प्राचार्य देवसेन के दर्शनसार में मंखलिगोशाल और पूरणकाश्यप का एक साथ उल्लेख हुआ है। दिगम्बर ग्रन्थ दोनों को एक मानते हैं। दोनों ही प्राजीविक मत के नेता थे। किन्तु बौद्ध ग्रन्थों से स्पष्ट है कि वे भिन्न दो व्यक्ति थे। अन्त में दोनों के मत सादृश्य ने दोनों को एक कर दिया था। इसी कारण जैन परम्परा दोनों को एक मानती रही।

मंखलि गोशाल और पूरणकाश्यप महावीर से उन्नत में बड़े थे। जैन साधु थे। उन्होंने जैन पूर्व ग्रन्थों के प्राचार पर जैन धर्म को समझने का प्रयास किया था। वे उसके मर्म को समझ न सके। मंत्र और ज्योतिष ने भी बाधा पहुँचायी। गोमट्टसार और पूनकृतांग सूत्र में उनके मत को प्रज्ञान मत कहा गया है। वैसे प्राजीविक नाम भी जैनत्व का द्योतक है। किसी भी प्रकार की जीविका से पृथक् रहने को प्राजीविक कहते हैं। यह जैनों के त्याग और अपरिग्रह पर निर्भर रहना चाहिये था। किन्तु प्राजीविक साधु मन्त्र और ज्योतिष के बल पर जीविका भी कमाने लगे। इस धर्म के पतन का यह ही एक मात्र कारण है। प्राजीविक सम्प्रदाय पर डा० बरुआ ने 'प्राजीविस' नाम का एक ग्रन्थ लिखा था। उन्होंने भी ऐसी ही मान्यता अभिव्यक्त की है।

भगवान महावीर को केवल ज्ञान उत्पन्न हुआ। उनका समवसरण रचा गया। मंखलि गोशाल पहुँचा। वह समझता था कि एक पुराने जैन साधु होने के नाते उसे ही गणघर बनाया जायगा, किन्तु ऐसा नहीं हुआ। इन्द्रभूति गौतम को गणघर बनाया गया। गोशाल रुष्ट और मन्त्राहत नाग की भाँति श्रावस्ती चला गया। वहाँ उसने अपने को सर्वज्ञ घोषित किया। सभी प्राजीविक उसे सर्वज्ञ मान उठे। जब महावीर का समवसरण श्रावस्ती पहुँचा, तो अधिकांश प्राजीविक महावीर के साथ हो गये। दर्शनसार में ऐसे ही एक प्राजीविक शब्दाल पुत्र का जिक्र आया है। वह कुम्हार था, भारत का प्रसिद्ध

शिल्पी। उसने मिट्टी के बर्तनों से ही तीन करोड़ स्वर्ण-मुद्रायें कमाई थीं। एक दिन उसने सुना कि पलाशपुर में सर्वज्ञप्रभु आयेंगे, तो उसने समझा कि उसके गुरु गोशाल आयेंगे। आये महावीर। उनके धर्मोपदेश से वह वास्तविकता को समझ सका। उनके धर्म में दीक्षित हो गया। उसका दुर्द्धर्ष तप प्रसिद्ध है।

कुछ ऐसे जैन साधक थे जिनकी महावीर ने स्वयं प्रशंसा की है। उनमें धन्यकुमार कानाम सर्वोपरि है। वह काकन्दी का श्रेष्ठ पुत्र था। घोर तप के कारण उसमें हड्डियाँ भर भवशिष्ट रह गई थीं। मगध नरेश श्रेणिक ने भगवान से उनके १४ हजार शिष्यों में सर्वश्रेष्ठ साधक पूछा, तो उन्होंने 'धन्ना भगणार' का नाम लिया। दूसरा साधक, जिसकी प्रशंसा भगवान ने की 'कामदेव-श्रावक' था। उसका उल्लेख 'दशांगसूत्र' में आया है। वह चम्पा निवासी था। एक बार भगवान का विहार चम्पा में हुआ। कामदेव ने श्रावक की दशा में ही भगवान के द्वारा उपदिष्ट साधना प्रारम्भ की। एक रात्रि को एक देव के द्वारा घोर उपसर्ग आने पर भी कामदेव विचलित न हुआ। भगवान ने अपने समवसरण में उसकी प्रशंसा करते हुए निरग्रन्थ श्रमणों से उपसर्ग सहन करने का उपदेश दिया। उन्होंने कामदेव श्रावक का उदाहरण उपस्थित किया। तीसरी थी साधिका सुलसा। वह एक गांव में रहकर गृहस्थ धर्म का पालन करते हुए ही बीतरागी साधना में तल्लीन रहती थी। भगवान ने प्रम्बड श्रावक के द्वारा उसको धर्म-लाभ कहलवाया था। इससे स्पष्ट है कि भगवान उसके प्रशंसक थे।^१

जीवंधर की गणना प्रसिद्ध जैन साधकों में थी। जीवंधर हेमांगद देश के सम्राट थे। उसकी राजधानी राजपुरी थी। हेमांगद अपनी स्वर्ण की खानों के लिए प्रसिद्ध था। बाल्यावस्था में जीवंधर ने धार्यनन्दि नाम के एक जनाचार्य के पास शिक्षा प्राप्त की थी। धार्यनन्दि ने शास्त्र और शास्त्र दोनों की शिक्षा दी थी। जीवंधर के शास्त्र-कोशल ने उन्हें राज्य दिलवाया और शास्त्र नैपुण्य

१. देखिए अमरचन्द नाहुटा का लेख 'महावीर द्वारा प्रशंसित तीन व्यक्ति' अहिंसावाणी, अप्रैल १९६१,

ने धीतराणी भावनाओं के अंकुर को पनपाया। एक दिन महावीर के पास जाकर दीक्षा ले ली। राजा श्रेणिक ने महावीर के समवसरण के बाहर पणिवृद्ध के नीचे जिस तेजस्वी मुनि को तप-निरत देखा था, वे मुनि जीवंधर ही थे। वे श्रुतज्ञान के घारी थे और महावीर के साथ ही उनका भी निर्वाण होना था। वे इतिहास में वीर भ्रमण जीवंधर के नाम से प्रसिद्ध हैं।^१

भगवान महावीर का समवसरण प्रारम्भ हो चुका था, किन्तु देवगण विमानों में उड़ते हुए, समवसरण में न भाकर कहीं अन्यत्र चले जा रहे थे। यह एक आश्चर्य का विषय था। किसी ने भगवान से इसका कारण पूछा, तो उन्होंने कहा कि महाराज जितारि का निर्वाण हुआ है, ये उनका निर्वाणोत्सव मनाने जा रहे हैं।^२ महाराज जितारि या जितशत्रु कलिङ्ग के सम्राट थे और रिश्ते में महावीर के फूफा लगते थे। उनका निर्वाण खण्डगिरि में हुआ था। तभी से यह सिद्धि चोत्र के रूप में प्रसिद्ध है। सम्राट खारवेल (ई० पूर्व द्वितीय शताब्दी) के शिलालेख में इसको 'महान्निषिद्धा' कहा गया है। इस विषय में बाबू छोटेलालजी के अन्वेषण का एक उद्धरण देखिए, "अन्तिम तीर्थंकर भगवान महावीर स्वामी के फूफा कलि-गाधिपति महाराज जितशत्रु या जितारि का निर्वाण मेरे अनुमान से खण्डगिरि में ही हुआ था। और उन्हीं के सम्बन्ध से यह सिद्धिचोत्र हो जाने के कारण सहस्रों निर्ग्रन्थ मुनियों ने इस स्थान को तपोभूमि बनाया था। ई० पूर्व द्वितीय शताब्दी में होने वाले कलिग चक्रवर्ती महाराज खारवेल ने भी अपना अन्तिम साधु जीवन यहां ही व्यतीत किया था।"^३ सम्राट खारवेल ने अपना प्रसिद्ध शिला लेख इसी

गुफा में क्यों उत्कीर्ण करवाया ? इस पर बाबूजी का पुरातात्विक विवेचन इस प्रकार है, "मेरे अनुमान से उप-युक्त श्री जितारि मुनि ने इसी हाथी गुफा में तपश्चरण करते हुए निर्वाण प्राप्त किया था और उमे तीर्थ बनाया था, जिससे वहाँ हजारों यात्री चन्दना के लिये और हजारों मुनि तपश्चरण के लिये सैकड़ों वर्षों से आते रहे हैं। अतः विशेष प्रचार की दृष्टि से और शिलालेख की अपनी विशिष्टता के कारण उसे इस महत्वपूर्ण स्थान में अंकित किया गया है। अन्यथा महाराज खारवेल ने अपनी अग्रमहिषी के लिये उसी गुफा के निकट जो अति सुन्दर समाधाय रूप गुफा बनवाई थी, उसी में इस शिलालेख को भी स्थान दे देते। हाथी गुफा तीर्थस्थान के कारण ही अधिक मान्य और प्रतिष्ठित हो गई थी और महाराज खारवेल ने उसका अकृत्रिम मद्द् रूप प्रक्षरण रखते हुए भी इसे इतना महत्व दिया था।"^४

महावीर के नारी संघ में चन्दना सर्वोत्तम साधिका थी। अपने अग्रिन्ध सौन्दर्य के कारण उसे असीम कष्ट भोगने पड़े, किन्तु उसने कहीं पर भी सतीत्व को त्यागा नहीं। वह आजन्म ब्रह्मचरिणी रही। महावीर की भक्ति उसके जीवन का सम्बल थी। जब महावीर को केवलज्ञान हुआ, तब उसने दीक्षा ले ली। उसका कठोर तप नारियों के लिये ईर्ष्या का विषय बना। वह वैशाली के राजा चेटक की पुत्री थी। वह अपने सौन्दर्य में जैसी प्रसिद्ध थी, प्रागे चलकर उसकी आध्यात्मिक साधना भी वैसी ही ख्याति प्राप्त हुई। सुन्दरी चन्दना ने अपने जीवन से जिस आदर्श की रचना की थी, वह आज भी नारी जगत के लिये अनुकरणीय है। × × ×

१. जीवंधर की कथा के लिये देखिए उत्तरपुराण

२. देखिए हरिवंश पुराण

३. बाबू छोटेलालजी, खण्डगिरि-उदयगिरि-परिचय, अनेकान्त वर्ष ११, किरण १, मार्च १९५२, पृ० ८१ २

४. देखिए वही, पृ० ८२

श्री सत्यदेव विद्यालंकार

जैन धर्म और जैन समाज

किसी भी धर्म के वास्तविक रूप या महत्व को उसके ऐतिहासिक विकास क्रम पर विचार किए बिना समझा नहीं जा सकता। ऐतिहासिक विकास क्रम की दृष्टि से विचार करने पर ही उसकी व्यावहारिक उपयोगिता को ठीक ठीक रूप में प्रांका जा सकता है। एक जैन आचार्य का यह कथन बिल्कुल ठीक है कि "न धर्मा धार्मिके बिना" अर्थात् कोई भी धर्म ऐसे लोगों के सहारे ही जीवित रह सकता है जो उस पर आचरण करने अथवा उसके अनुकूल जीवन व्यवहार को बनाने व ढालने का निरन्तर प्रयत्न करते रहते हैं। मानव जीवन में इस धर्म व्यवहार की कमी को पूरा करने के लिए समय समय पर भवतार, तीर्थंकर, मसीहा, पैगम्बर, आचार्य, महात्मा, संत, साधु तथा मुनि जन्म लेते रहते हैं। श्री कृष्ण ने इस तथ्य को 'गीता' में बहुत सुन्दर शब्दों में प्रकट किया है। मानव जीवन में धर्म व्यवहार की इस कमी को उन्होंने 'धर्मलानि' कहा है। और यह दावा किया है कि उसको दूर करने के लिए वे समय समय पर जन्म लेते रहते हैं। उनका यह दावा मानव की एक अनिवार्य आवश्यकता की द्योतक है। धर्म के इस जीवन व्यवहार का अध्ययन उसके ऐतिहासिक विकास क्रम के आधार पर ही सम्यक रूप में किया जा सकता है। मानव जीवन की उतार-चढ़ाव की कहानी का ही नाम तो इतिहास है। मुश्किल यह है कि इस दृष्टिकोण से न तो मानव का इतिहास लिखा गया है और न ही उसका अध्ययन किया गया है। इतिहास के विद्वानों में मानव जीवन के सांस्कृतिक पहलू को भुला कर जो भूल की है वह उनका मानव समाज के प्रति सबसे बड़ा अपराध है। इतिहास इसी कारण एकांगी बन गया और राजाओं तथा सम्राटों की राजसी महत्वाकांक्षा तथा आसुरी लालसा की कहानी बनकर रह गया।

* एक जैन आचार्य का यह कथन बिल्कुल ठीक है कि न 'धर्मों धार्मिके बिना' अर्थात् कोई भी धर्म ऐसे लोगों के सहारे ही जीवित रह सकता है जो उस पर आचरण करने अथवा उसके अनुकूल जीवन व्यवहार को बनाने व ढालने का निरन्तर प्रयत्न करते रहते हैं। विद्वान् लेखक ने लेखमें युक्तियों से इसी बात का समर्थन किया है।

दो संस्कृति

यदि सांस्कृतिक दृष्टिकोण से विचार किया जाए तो हमारे देश के मानव जीवन के क्रम विकास का इतिहास वैसा ही गौरवास्पद है, जैसी कि हमारी संस्कृति रही है। गंगा और जमुना की तरह हमारी संस्कृति प्रायः अनन्त-काल से दो धाराओं में बहती रही है। एक को वैदिक ब्राह्मण संस्कृति नाम दे दिया गया और दूसरी को अमण संस्कृति कह दिया गया। मानव जीवन के ऐतिहासिक क्रम विकास की दृष्टि से दोनों का सापेक्ष अध्ययन न केवल धर्म व संस्कृति के विद्यार्थियों के लिए अप्रति-हास के विद्यार्थियों के लिए भी बड़ा ही उपयोगी, महत्वपूर्ण तथा रोचक हो सकता है। वैदिक ब्राह्मण संस्कृति जिस समय विविध प्रकार के कर्मकाण्ड भौगैश्वर्य प्रधान बन गई, उच्छ्वर्ण्य ब्राह्मण आदि निठले रह कर सांसारिक सुख-भोग में लीन हो गए और केवल इच्छाओं की पूर्ति के लिए धार्मिक कर्म काण्डों का मनमाना विधि-विधान किया जाने लगा, तब वैदिक संस्कृति प्रपना रूप प्राकर्षण, महत्व व उपयोगिता खो बैठी। सोलह कलाओं से युक्त पूर्ण भवतार माने गए। श्री कृष्ण को भी गीता में उसके विरुद्ध विद्रोह की आवाज बुलन्द करने के लिए मजबूर होना पड़ा, उन्होंने वेद और वैदिक कर्मकाण्ड की जिन कठोर शब्दों में भर्त्सना की है वैसी कदाचित किसी घोर नास्तिक ने भी न की होगी। इस प्रकार कर्म काण्ड पर आधारित वैदिक संस्कृति का निरन्तर शतमुखी पतन होता गया और सर्वमान्य ग्रहिसा के सम्बन्ध में यह व्यवस्था दे दी गई कि वैदिक कर्मकाण्ड के लिए की गई

हिंसा हिंसा नहीं होती। बलि की कुप्रथा इतनी अधिक व्यापक हो गई कि वह पशुओं तक ही सीमित नहीं रही, मानव की बलि भी नरमेघ यज्ञ के नाम से दी जाने लगी। गऊ को माता मानने वालों ने भी गोमेघ यज्ञ के नाम से उसकी बलि देनी शुरू कर दी। आज भी जब तब ऐसे समाचार पढ़ने व सुनने को मिलते रहते हैं जिनमें मन्दिरों में नर बलि तक के दिए जाने का उल्लेख रहता है। सरकारी कानून और लोकमत दोनों उसको रोक सकने में असमर्थ रहे हैं।

श्रमण संस्कृति का पुनरुद्धार

भी कृष्ण की तीव्र भत्सना और कठोर खण्डन के बाद भी जब हिंसा प्रधान कर्मकाण्ड और मिठल्लेपन का अन्त न हुआ तब श्रमण संस्कृति का पुनरुद्धार करने के लिए भगवान महावीर और महात्मा बुद्ध का प्रादुर्भाव हुआ। उन्होंने ईश्वर, वेद, अध्यात्मवाद, पुनर्जन्म तथा कर्मकाण्ड आदि के संबंध में जो हल स्वीकार किया वह ऐतिहासिक क्रम विकास का एक अनोखा उदाहरण है और मानव जीवन का निरंतर परिष्कार करने वाली ऐतिहासिक श्रृंखला की सुनहरी कड़ी है। हिंसा प्रधान कर्मकाण्ड से पैदा हुई भोगेश्वर्य की प्रकृति के विरुद्ध उन्होंने 'अपरिग्रह' की आवाज उठई और संयम प्रधान ब्रह्मचर्य पर पूरा जोर दिया। अहिंसा परमो धर्म का नारा सारे देश में एक बार फिर गूँजा दिया। ब्राह्मणों के मिठल्लेपन के विरोध में श्रमप्रधान जीवन व्यवहार की प्रतिष्ठा के ही कारण उनके संदेश को 'श्रमण' संस्कृति का पुनरुद्धार कहा गया है। धर्म की ठेकेदारी के नाम पर कायम किए गए महत्तों, साधुओं व सन्यासियों के वैभव सम्पन्न भस्त्राओं व मठों आदि के विरोध में उन्होंने अपने साधुसंग के लिए जो व्यवस्था स्थिर की वह त्याग, तपस्या व साधना की पराकाष्ठा थी। जैन साधु के विहार का एकमात्र साधन पदयात्रा है। उसका उतना ही संसार है जितना वह स्वयं अपने कंधे पर संभाल सकता है। भोजन-छादन तक की सामग्री वह अपने पास नहीं रख सकता। आकाश वृत्ति अथवा भिक्षा वृत्ति पर ही वह जीवन-यापन के लिए निर्भर है और इसके लिए भी

इतनी कठोर मर्यादा है कि उसका पालन केवल संयमी ही कर सकता है। सार यह है कि जीवन-व्यवहार की अजर्जर व्यवस्था में उन्होंने अशुभ महाभूत की पुनः प्रतिष्ठा करके नवजीवन का संचार किया। यदि कहीं उन्होंने ऐसा न किया होता तो भोगेश्वर्य प्रधान बन जाने के कारण भारतीय संस्कृति भी अन्य भोगप्रधान संस्कृतियों की तरह नाम शेष हो गई होती। उसको बिनाश से सुरक्षित रखने के रूप में श्रमण संस्कृति की जो महान देन है उसकी इतिहास के विद्वानों को कदापि उपेक्षा नहीं करनी चाहिये थी, परन्तु खेद और विस्मय का विषय है कि भारतीय इतिहासकारों ने सबसे अधिक उपेक्षा भगवान महावीर की ही की है।

ऐतिहासिक विकास क्रम की दृष्टि से इतिहास के एक महत्वपूर्ण प्रश्न पर कुछ विचार करना आवश्यक है। भगवान महावीर और महात्मा बुद्ध वर्तमान कालीन तिलक और गांधी सरीखे राष्ट्र महापुरुषों की तरह सम-कालीन थे। दोनों ने समान रूप से एक ही समय अपना संदेश उपस्थित किया। दोनों का संदेश बड़े वेग से सारे देश में फैला, परन्तु महात्मा बुद्ध का संदेश हमारे देश के लिए केवल इतिहास का विषय बन कर रह गया और भगवान महावीर का संदेश आज भी किसी न किसी रूप में हमारे देश में जीवित व विद्यमान है। उसका कारण क्या है? इतिहास के किसी भी विद्वान ने इस प्रश्न का समाधान नहीं किया और न किसी जैन विद्वान ने ही इसकी मीमांसा की है। इस प्रश्न का उत्तर हमें ऐतिहासिक क्रम-विकास के अध्ययन से मिल सकता है।

बौद्ध व जैन धर्म का क्रमिक विकास

बौद्ध धर्म और जैन धर्म के क्रमिक विकास का तुलनात्मक अध्ययन बड़ा ही शिक्षाप्रद और मनोरंजक है। बौद्ध धर्म का प्रारम्भ हीनयान से हुआ और उसका विकास महायान, मन्त्रयान, वज्रयान तथा सहजयान के रूप में हुआ। यह क्रम विकास मानव-जीवन का परिष्कार न कर सका। वैदिक ब्राह्मण संस्कृति के समान इस क्रम विकास के कारण बौद्ध धर्म में भी वाम मार्ग व चार्वाक की तरह अनेकता, भ्रष्टाचार, हिंसात्मक

व्यवहार तथा मिथ्या व्यवहार घर कर गया। उसकी अंतिम पराजति उस समझौते के रूप में हुई जिसकी स्पष्ट साक्षी पुरी का मंदिर है। हिन्दुओं ने बुद्ध को भी विष्णु का अवतार मान लिया और उसकी मूर्ति की प्रतिष्ठा उस मंदिर में की गई। हीनयान के रूप में जिस धर्म का श्रीगणेश मंदिर—मूर्ति आदि के मिथ्या आडम्बर से सर्वथा रहित निर्लेप रूप में हुआ था, उसकी समाधि पुरी के मंदिर में बन गई। पुरी के मंदिर पर अंकित अश्लील मूर्तियाँ वामनाग और वज्रयान में हुए समझौते की ही प्रतीक हैं और देवदासी प्रथा का श्री गणेश भी उसीका सूचक है। इस रूप में बौद्ध धर्म सर्वसाधारण जनता का धर्म नहीं रह सकता था और उसका नाम शेष होना अनिवार्य घटना थी, उसकी टालाही नहीं जा सकता था।

दूसरी ओर जैन धर्म के विकास क्रम का प्रवाह इसके सर्वथा विपरीत है। दिगम्बर ग्रन्थवा श्वेताम्बर रूप में उसका प्रारम्भ हुआ। उसका विकास स्थानकवासी तथा तेरापंथी आदि के जिस रूप में हुआ उसमें मानव जीवन के परिष्कार का क्रम निरंतर निरंतरता ही गया। स्थानकवासी शाखा में मंदिर मूर्ति आदि के आडम्बर को जैन आगमों के विपरीत बता कर केवल स्थानकों की प्रतिष्ठा रखी गई और तेरापंथी शाखा में स्थानकों का भी परित्याग यह कह कर किया गया कि वह परिग्रह के निमित्त बन गए हैं। सार यह है कि इस क्रम विकास द्वारा समाज के जीवन-व्यवहार में अगुवर्तों तथा महाव्रतों के पालन पर अधिक से अधिक जोर दिया जाता रहा। इसी क्रम-विकास के बल पर जैन धर्म नाम शेष होने से बच गया। आज भी तेरापंथ के आचार्य श्री तुलसी गणेश तथा अन्य जैन आचार्य अगुवर्तों के पालन पर अधिक से अधिक जोर देते हैं। आज भी जैन साधु अपने जीवन व्यवहार द्वारा त्याग, तपस्या, साधना, संयम तथा अपरिग्रह आदि का उत्कृष्टतम आदर्श समाज के सामने रखे हुए हैं। दिगम्बर जैन आचार्य का संयम और अपरिग्रह मानव जीवन के लिए त्याग, तपस्या व साधना का ऊँचे से ऊँचा व्यावहारिक आदर्श उपस्थित करता है।

संकीर्ण दृष्टिकोण

मुश्किल यह है कि जैन समाज का इस ऐतिहासिक विकास क्रम की ओर प्रायः कुछ भी ध्यान नहीं है। उसकी दृष्टि में इस क्रम विकास का महत्व सम्प्रदायवाद से कुछ अधिक नहीं रहा। सम्प्रदायवाद की संकीर्णता, सहिष्णुता, भेदभाव, विरोध, ईर्ष्या, द्वेष, कलह तथा वैमनस्य आदि दुर्गुण उसमें इस प्रकार घर कर गये हैं कि वह जैन धर्म के क्रम विकास के महत्व को बिल्कुल भूल गया है। इसी कारण उसकी दृष्टि धर्म से हट कर जैन समाज में भी उस शाखा तक सीमित रह गयी है, जिसके साथ उसने अपना संबंध जोड़ लिया है। उसने सम्प्रदायवाद के कारण संकीर्ण दृष्टिकोण अपना लिया है। दिगम्बर, श्वेताम्बर, स्थानकवासी और तेरापंथी एक दूसरे के प्रति परस्पर ऐसा विरोधी व्यवहार रखते हैं जैसे कि वे एक दूसरे के विरोधी धर्मों के अनुयायी हों और उनमें परस्पर कोई भी मेल न हो। जैसे कि विशाल वट वृक्ष की शाखाओं पर बैठे हुए लोग अपनी ही शाखा को पेड़ मान कर दूसरे का विरोध करने लग जाते हैं, ठीक वैसे ही स्थिति आज उस जैन समाज की बन गई है जो स्यादवाद ग्रन्थवा अनेकान्तवाद का पुजारी है। सैद्धान्तिक दृष्टिकोण से भी जैन धर्म का रूप ऐसा व्यापक है कि वह आज की आवश्यकताओं की पूर्ति करके राष्ट्र धर्म का स्थान ले सकता है। उसका कर्मफल विचार, स्यादवाद व अनेकान्तवाद, जमावड़ी परम्परा, सामायिक अनुष्ठान तथा अन्य विधि-विधान कुछ ऐसे हैं जिनका आधार अगुवर्त तथा महाव्रत के व्यवहार के समान अत्यंत व्यापक और सर्वत्राही है। सम्प्रदायवाद की संकीर्णता से ऊपर उठकर ऐतिहासिक क्रम विकास के महत्व को अंगीकार किए बिना न तो जैन समाज स्वयं जैन धर्म की महानता को समझ सकता है और न दूसरों के सामने उसकी उपस्थित कर सकता है।

बौद्ध धर्म के अपने देश में नाम शेष हो जाने के सम्बन्ध में यह प्रश्न पुछा जा सकता है कि एशिया के अन्य देशों में उसका अस्तित्व क्यों बना रहा और वह वहाँ क्यों लुप्त नहीं हो गया? इस प्रश्न के विवेचन के लिए

एक स्वतन्त्र लेख की आवश्यकता है। फिर भी संक्षेप में यहां इतना ही कहा जा सकता है कि बौद्ध धर्म जहां भी कहीं गया, वहां अपने वास्तविक रूप को खो बैठा और वहां उसने प्रचलित धर्मों के साथ आचार-विचार में कुछ ऐसा समझौता कर लिया कि उसके अस्तित्व के लिए किसी प्रकार का कोई संकट पैदा होने की सम्भावना न रही, चीन में ताम्रो और कनफूशियस की श्रेणी में बुद्ध को भी बिठा दिया गया और खान-पान आदि की सारी मर्यादायें वे ही स्वीकार कर ली गईं, जो चीन में प्रचलित थीं, तिब्बत में बौद्ध धर्म अपने रूप में न रह कर लामा धर्म बन गया, जिसका बौद्ध धर्म के साथ कुछ भी ताल-मेल नहीं है, जिस आत्मा और पुनर्जन्म के सम्बन्ध में बुद्ध बिल्कुल चुप रहे, उसकी खोज एक दलाई लामा की मृत्यु के बाद दूसरे नवजात शिशु में की जाती है, और जिसमें उसकी आत्मा को विद्यमान मान लिया जाता है, उसी को दलाई लामा के पद पर प्रतिष्ठित कर दिया जाता है। यह कैसा विचित्र समझौता है, बर्मा में प्रेत-आत्माओं की पूजा नटश के नाम से की जाती है और बर्मा के लोगों ने बुद्ध की आत्मा को भी अब प्रेत-आत्माओं में सम्मिलित कर लिया है, वे उसकी भी वैसे ही पूजा करते हैं। दलाई लामा के भारत आने पर उनके खान-पान की जो व्यवस्था की गई थी, उसको पढ़कर देशवासी चकित रह गये थे, एक बौद्ध धर्म गुरु के लिए वह खानपान निश्चय ही विस्मयजनक है। खानपान के सम्बन्ध में बर्मा में भी वैसी ही स्थिति है। श्री लंका में बौद्ध धर्म का विशेष जोर समझा जाता है। परन्तु वहां के बौद्ध भिक्षुओं तक में अनेक आचार-विचार श्री लंका के जीवन से ऐसे लिये गये हैं, जिनका बौद्ध धर्म के वास्तविक रूप के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है, जापान में भी बौद्ध

धर्म इसी प्रकार के समझौते से बना रहा और वह अपने वास्तविक रूप को खो बैठा। इस रूप में विदेशों में उसका बना रहना क्या महत्व रखता है ?

बौद्ध धर्म के सम्बन्ध में एक बहुत बड़ी राजनीतिक भ्रान्ति यह थी कि एशिया के राष्ट्रों में सांस्कृतिक सम्बन्ध सुदृढ़ बनाने के लिए उसको आधार बनाया जा सकता है और उसके पंचशील के आधार पर विश्व के समस्त राष्ट्रों में सह अस्तित्व की भावना जगाई जा सकती है। जन-वादी चीन ने इस भ्रान्ति को मृग तृष्णा से भी अधिक निरर्थक सिद्ध कर दिया है, कर्म विकास का ऐतिहासिक दृष्टिकोण से अध्ययन किये बिना ऐसी भ्रान्तियों का पैदा हो जाना कोई बड़ी बात नहीं है। अन्तरराष्ट्रीय तथा राष्ट्रीय जगत में केवल भाववेश से काम लेना बहुत बड़ी भूल है, कूटनीतिज्ञ के डोरे के समान विश्व की राजनीति में संस्कृति के डोरे भी ढाले जाने लगे हैं और सांस्कृतिक सन्धियों के नाम पर भी कुछ बड़े बड़े दाव पेच चले जा रहे हैं, उनसे सावधान रहना आवश्यक है।

ऐसे सब भ्रमों व भ्रान्तियों को दूर करने के लिये भी जैन धर्म के जीवन व्यवहार के परिष्कार के कर्म विकास तथा प्रक्रिया को सर्व साधारण के सम्मुख उपस्थित करना आवश्यक है और वह तभी सम्भव होगा जब कि जैन समाज जैन धर्म पर रुढ़िगत अन्ध अंधा न रखते हुये उसका अध्ययन, मनन तथा अनुशीलन इतिहास की दृष्टि से भी करेगा। वह उसको इसलिए अपनायेगा कि उसने एक महान संकट के काल में भारतीय जीवन तथा भारतीय संस्कृति को विनाश के मुख से बचाया था। भगवान महावीर के सन्देश का पुनरुद्धार इसी रूप में इसी दृष्टि से किया जाना चाहिये।

श्री वासुदेव शरण अग्रवाल

काशी हिन्दू विश्वविद्यालय

मथुरा की जैन कला

मथुरा जैन धर्म का भी अत्यन्त प्राचीन केन्द्र था। जिस प्रकार बौद्धों ने यहां प्राचीन स्तूपों का निर्माण किया और जिस प्रकार हिन्दुओं ने अपने देवताओं के लिए प्रासाद या मंदिरों का निर्माण किया उसी प्रकार जैन धर्म के अनुयायी आचार्यों ने मथुरा को अपना केन्द्र बना कर अपने भक्त श्रावक-श्राविकाओं को प्रेरित कर के प्राचीन मथुरा में स्तूपों और मंदिरों की स्थापना की।

कंकाली टीले की खुदाई में जैन शिल्प की अद्भुत सामग्री प्राप्त हुई है। इस टीले की भूमि पर एक प्राचीन जैन-स्तूप और दो प्रासाद या मंदिरों के चित्र मिले हैं। ग्रहन्-नन्द्यावतं अर्थात् ग्रठारहवें तीर्थंकर धरनाथ की एक प्रतिमा की चौकी पर खुदे हुए एक लेख में लिखा है कि कोट्टियगण की वज्जी शाला के वाचक भार्य वृद्ध हस्ती की प्रेरणा से एक श्राविका ने देव-निर्मित स्तूप में ग्रहन् की प्रतिमा स्थापित की (एपिग्राफिया इण्डिका, भाग २, लेख २०)। यह लेख संवत् ८६ अर्थात् कुषाण सम्राट वासुदेव के राज्यकाल की ई० १६७ का है। इसका देव-निर्मित शब्द महत्वपूर्ण है। बूलर, स्मिथ आदि विद्वानों का विचार है कि उस समय में स्तूप के वास्तविक निर्माणकर्ताओं के विषय में लोगों का ज्ञान विस्तृत हो गया था और स्तूप इतना प्राचीन समझा जाने लगा था कि उसके लिए देव निर्मित, इस नाम की कल्पना संभव हुई। हम भी समझते हैं कि 'देवनिर्मित' शब्द सामिप्राय है। और जैसा रायपसेनियसुत में देवों द्वारा एक विशाल स्तूप के निर्माण का वर्णन है कुछ उसी प्रकार की निर्माण-कल्पना मथुरा के इस स्तूप के विषय में की जाती थी। तिब्बत के विद्वान् बौद्ध-इतिहास लेखक तारानाथ ने अशोक कालीन शिल्प के निर्माताओं को यह

* मथुरा जैन धर्म का भी अत्यन्त प्राचीन केन्द्र रहा है। बौद्धों तथा हिन्दुओं की भांति जैन धर्म के अनुयायी आचार्यों ने मथुरा को अपना केन्द्र बनाकर अपने भक्त श्रावक-श्राविकाओं को प्रेरित करके प्राचीन मथुरा में स्तूपों और मंदिरों की स्थापना की।

* अनेक वैदिका स्तम्भों और सूची वलों की सुन्दर सजावट भी मथुरा कला की अनुपम देन है। उनमें नाना प्रकार की सजावट पाई जाती है। मथुरा के इस शिल्प की माहिमा केवल भावगम्य है। प्रस्तुत लेख में विद्वान् लेखक ने मथुरा की जैन कला पर विशद प्रकाश डाला है।

कहा है और लिखा है कि भौर्यकालीन शिल्प कला यह कला थी। उससे पूर्व युग की कला देवनिर्मित समझी जाती थी। अतएव 'देव निर्मित' शब्द की यह ध्वनि स्वीकार की जा सकती है कि मथुरा का 'देव'निर्मित जैन स्तूप भौर्य-काल से भी पहले लगभग पांचवीं या छठी शताब्दी ईसवी पूर्व में बना होगा। जैन विद्वान जिनप्रभ-सूर ने अपने तीर्थंकर ग्रन्थ में मथुरा के इस प्राचीन स्तूप के निर्माण और जीर्णोद्धार की परम्परा का उल्लेख किया है। उसके अनुसार यह माना जाता था कि मथुरा का यह स्तूप आदि में सुवर्णमय था। उसे कुबेरा नाम की देवी ने सातवें तीर्थंकर सुपाश्व की स्मृति में बनवाया था। कालान्तर में तेईसवें तीर्थंकर पार्श्वनाथ के समय में इसका निर्माण ईंटों से किया गया। भगवान महावीर की

सम्बोध के तेरह सौ वर्ष बाद अणमहसूर ने इनका जीर्णोद्धार कराया। इस उल्लेख से यह ज्ञात होता है कि मथुरा के साथ जैन धर्म का संबंध सुपाश्वर् तीर्थंकर के समय में ही हो गया था और जैन लोग उसे अपना तीर्थ मानने लगे थे। पहले यह स्तूप केवल मिट्टी का रहा होगा। जैसा कि मौर्यकाल से पहले के बौद्ध स्तूप भी हुआ करते थे। उसी प्राचीन स्तूप का जब पहला जीर्णोद्धार हुआ तब उस पर ईंटों का आच्छादन चढ़ाया गया। जैन परम्परा के अनुसार यह परिवर्तन महावीर के भी जन्म के पहले तीर्थंकर पार्श्वनाथ के समय हो चुका था। इसमें कोई शंका नहीं जान पड़ती। उसी दृष्टिकान्तिमि त स्तूप का दूसरा जीर्णोद्धार लगभग शुंग काल में दूसरी शती ई० पू० में किया गया। जब कि शुंगकालीन बौद्ध स्तूपों की भांति इस जैन स्तूप के निर्माण और जीर्णोद्धार में खुलकर पत्थरों का उपयोग हुआ। उस समय तीन विशेष परिवर्तन हुए ऐसा ज्ञात होता है। एक तो मूल स्तूप पर शिलापट्टों का आच्छादन चढ़ाया गया दूसरे उसके चारों ओर चार तोरणद्वारों से संयुक्त एक भव्य वेदिका का निर्माण कराया गया। इस वेदिका के जो अनेक स्तम्भ प्राप्त हुए हैं उन पर कमल के अनेक फूलों की बहुत ही बढ़िया सजावट है। इस आधार पर वह वेदिका पद्मवर वेदिका का नमूना जान पड़ती है जिसका उल्लेख रायसेनियसुत में आया है। हो सकता है कि धनिक उपासक लोग वास्तविक कमल के खिले हुए फूलों से इस प्रकार की पुष्पमयी वेदिका बनवाकर विशेष अवसरों पर स्तूप की पूजा किया करते थे। कालान्तर में उन कमल के फूलों की अनुकृति काष्ठमय वेदिका स्तंभों पर उत्कीर्ण की जाने लगी और सबसे अंत में पत्थर के स्तंभों पर कमल के फूलों के वैसे ही अलंकरण और सजावट युक्त बेलें उकेरी जाने लगीं। इसी प्रकार की पद्म-वर वेदिका का एक सुन्दर उदाहरण मथुरा के देवनिमित्त जैन स्तूप की खुदाई में प्राप्त शुंग कालीन स्तंभों पर सुरक्षित रह गया है। वेदिका स्तंभों के बीच-बीच में लगे हुए सूची पट्टों पर और उष्णीष पट्टों पर भी बहुत ही सुन्दर उकेरी की सज प्राप्त हुई है। उसके अनेक नमूने इस समय सखनऊ संग्रहालय में सुरक्षित हैं। एक तोरण

की सिरदल पर स्तूप पूजा का दृश्य अंकित है जिसकी शैली शुंग काल की है। उसमें किन्नर और सुपर्ण स्तूप की पूजा करते हुए अंकित किए गए हैं।

ई० पू० दूसरी शती से लेकर ई० की ११ वीं शती तक के शिलालेख और शिल्प के उदाहरण जैन स्तूप और मंदिरों के अवशेषों से प्राप्त हुए हैं। इससे यह निश्चित है कि जैन शिल्प की यह परम्परा इसी स्थान पर लगभग १३ सौ वर्षों तक चालू रही। मथुरा उस युग में बहुत ही महात् शिल्प तीर्थ था। विशेषतः कुषाण युग में मथुरा शिल्प का वैभव अत्यंत उत्कृष्ट हो गया। जैन शिल्प के क्षेत्र में यहाँ के भव्य देव प्रसाद, उनके सुन्दर तोरण, वेदिकास्तंभ, मूर्धन्य या उष्णीष पत्थर, उत्कृष्ट कमलों से सज्जित सूचीपट, स्वस्तिक आदि से अलंकृत आयागपट्ट, सर्वतोभद्रि, प्रतिमाएं आदि के सुन्दर उदाहरण भारतीय शिल्प का गौरव समझे जाते हैं। मथुरा से मिले हुए अनेक शिला-लेख जैन धर्म के प्राचीन इतिहास पर मूल्यवान् प्रकाश डालते हैं। जैन संघ के जिस विपुल संगठन का उल्लेख कल्पसूत्र ग्रन्थ में आता है उससे सम्बन्धित गण, कुल और शाखाओं का वास्तविक उल्लेख जब हम प्राचीन मथुरा के प्राचीन शिलालेखों में पाते हैं तो यह सिद्ध हो जाता है कि कल्पसूत्र की स्थविरावली में उल्लिखित इतिहास प्रामाणिक है। जैन संघ के आठ गणों में से चार का नामोल्लेख मथुरा के लेखों में हुआ है। अर्थात् कोटिदय गण, वारण गण, उद्देहिक गण और वेशवाटिक गण। इन गणों से संबंधित जो कुल और शाखाओं का विस्तार था उनमें से भी लगभग बीस नाम मथुरा के लेखों में पाए गए हैं। इससे सूचित होता है कि जैन भिक्षु संघ का बहुत जीता-जागता केन्द्र मथुरा में विद्यमान था और उसके अन्तर्गत अनेक श्रवक-श्राविकाएं धर्म का यथावत् आचरण और पालन करती थीं। उदाहरण के लिए देवपाल श्रेष्ठि की कन्या श्रेष्ठी सेन की धर्मपत्नी, चूदा ने वर्धमान की प्रतिमा का दान दिया। श्रेष्ठी देवी की धर्मपत्नी, अट्टिसेन की माता कुमार मित्रा ने आर्या वसुला के उपदेश से एक सर्वतोभद्रिका प्रतिमा की स्थापना की। यह वसुला आर्य अवभूति की शिष्या आर्य संगमिका की

शिष्या थी। सर्व लोकोत्तम ग्रंथों को प्रणाम करने वाली बुद्धि की धर्मपत्नी ने भगवान् शान्तिनाथ की प्रतिमा दान में दी। वज्रोशास्त्र के वाचक धार्य मातृदत्त, जो धार्यबलदत्त के शिष्य थे, इसके गुरु थे। मणिकार जयभट्ट की दुहिता, लोहवर्णज पद्मदेव की धर्मपत्नी मित्र ने कोटिदय गण के अन्तर्गत बुद्धदासिक कुल के बृहत्तवाचक गणि जमित्र के शिष्य धार्य श्रोध के शिष्य गणि धार्यपाल के श्रद्धाचर वाचक धार्य दत्त के शिष्य वाचक धार्यसिंह की निर्वर्तना या प्रेरणा से एक विशाल जिन प्रतिमा का दान दिया। धार्य बलदत्त की शिष्या धार्या कुमारमित्रा तपस्विनी को शिलालेख में संशित, मल्लित, बोधित कहा गया है। वह भिक्षुणी हो गई थी किन्तु उसके पूर्वश्रम के पुत्र गंधिक कुमार भट्ट ने एक जिन प्रतिमा का दान किया। यह मूर्ति कंकाली टीले के पश्चिमी भाग में स्थित दूसरे देवप्रसाद के भग्नावशेष में मिली थी। पहले देवप्रसाद की स्थिति इस मंदिर के कुछ पूर्व की ओर थी। ग्रामिक जयनाग की कुटुम्बिनी और ग्रामिक जयदेव के पुत्रवधू ने संवत् ४० में शिला स्तंभ का दान दिया। धार्या शामा की प्रेरणा से जयदास की धर्मपत्नी गूडा ने ऋषम प्रतिमा दान में दी। श्रमशास्त्राविका बलहस्तिनी ने अपने माता-पिता और सास-ससुर की पुण्य वृद्धि के लिए एक बड़े तोरण की स्थापना की।

कंकाली टीले के दक्षिणपूर्व के भाग में डा० बर्जस की खुदाई में एक सरस्वती की प्रतिमा प्राप्त हुई थी। उसे लोहे का काम करने वाले (लोहिककारक) गोप ने स्थापित किया था। इसी स्थान पर घनहस्ति की धर्मपत्नी और गुहदत्त की पुत्री ने धर्मार्था नामक श्रमण के उपदेश से एक शिलापट्ट का दान किया जिस पर स्तूप की पूजा का सुन्दर दृश्य अंकित है। जयपाल, देवदास, नागदत्त और नागदत्ता की जननी श्राविका दत्ता ने धार्य संघसिंह की प्रेरणा से वर्धमान प्रतिमा को ईसवी ६८ में दान किया। स्वामी महाज्ञप शोडास के राज्य संवत्सर ४२ में श्रवणश्राविका धर्मोहिनी ने धर्मपत्नी की प्रतिमा का दान किया। तपस्विनी विजय भी ने जो राज्यवधू की पत्नी देविल की माता और विष्णुध्व की दादी थी, एक मास का उपवास करने के

बाद संवत् ५० (१२८ ई०) में वर्धमान-प्रतिमा की स्थापना की। इस प्रकार जैन संघ के इतिहास के अंतर्गत अनेक श्रमण श्राविकाओं के पुण्य कार्यों का उल्लेख भी मथुरा के अभिलेखों में पाया जाता है जिनकी धार्मिक भावना से अधिकांश कलाकृतियों की रचना की गई। मथुरा की जैन कला में निम्नलिखित प्रकार की मूर्तियां पाई जाती हैं। धार्यागपट्ट, तीर्थंकर प्रतिमाएं, देवीमूर्तियां, स्तूपों के तोरण, शास्त्रमजिका, बेदिका स्तंभ, उष्णीष आदि। धार्यागपट्ट का मूल है धार्यकपट्ट अर्थात् पूज के लिए स्थापित शिलापट्ट जिस पर स्वस्तिक, धर्मचक्र आदि अलंकरण या तीर्थंकर की प्रतिमा अंकित की गई हो। स्तूप के प्रांगण में इस प्रकार के पूजा शिला पट्ट या धार्याग पट्ट ऊंचे स्थानों पर स्थापित किए जाते थे और दर्शनार्थी उनकी पूजा करते थे। मथुरा की जैन शिल्प कला में धार्याग पट्टों का महत्त्वपूर्ण स्थान है। विशुद्ध सौन्दर्य की दृष्टि से उन पर जो अलंकरणों के संपुंजन की छवि है वह नेत्रों को मोहित कर देती है। उदाहरण के लिए सिंहनादिक द्वारा स्थापित धार्याग पट्ट पर ऊपर-नीचे अष्ट मांगलिक चिह्न अंकित हैं और दोनों पार्श्वों में से एक ओर चक्रांकित ध्वजस्तंभ तथा दूसरी ओर गजावित स्तंभ है। बीच में चार त्रिरत्नों के मध्य में तीर्थंकर की बद्ध पद्मासन स्थित मूर्ति है। (लखनऊ संग्रहालय जे० २४६)। लखनऊ संग्रहालय में एक दूसरा धार्याग पट्ट है (जे० २५०) जिसके मध्य भाग में एक बड़ा स्वस्तिक अंकित है और उसके स्वस्तिक के गर्भ में एक छोटी तीर्थंकर मूर्ति है। स्वस्तिक के आवेष्टन के रूप में सोलह देवयोनियों से अलंकृत एक मण्डल है जिसके चार कानों पर चार महोरग मूर्तियां हैं। नीचे की ओर अष्ट मांगलिक चिह्नों की बेल है। इस प्रकार के पूजा पट्ट को प्राचीन परिभाषा में स्वस्तिक पट्ट कहते थे। एक तीसरे धार्याग पट्ट पर (लखनऊ संग्रहालय, जे० २४८) मध्य में षोडश धर्मचक्र की आकृति अंकित है उसके चारों ओर तीन मंडल हैं। पहले में १६ नन्दिपद, दूसरे में अष्टदिक्कुमारि काएं और तीसरे में कुण्डलित पुष्पकर खज कमलों की माला है। और चार कोनों में चार महोरग मूर्तियां

हैं। इस प्रकार का पूजापट्ट प्राचीन काल में चक्र पट्ट कहलाता था।

आयागपट्ट (जे० २५५) की स्थापना फल्गुयश नर्तक की पत्नी शिवयशाने अर्हतपूजा के लिए की थी। इस पर प्राचीन मथुरा जैन स्तूप की आकृति अंकित है जिसके एक ओर तोरण, वेदिका और सोपान भी दिए गए हैं। मथुरा संग्रहालय में भी एक आयाग पट्ट है, (पृ० २) जिसकी स्थापना गणिका लावण्यशोभिका की पुत्री अमण्णाश्रविका गणिका वसु ने अर्हतों के मंदिर में अर्हत पूजा के लिए की। इस पर भी स्तूप, तोरण वेदिका और सोपान अंकित हैं।

कंकाली टीले से मिली हुई दो विशिष्ट मूर्तियों की ओर ध्यान दिलाना आवश्यक है। इनमें से एक देवी सरस्वती की मूर्ति है जिसकी स्थापना संवत् ५४ में गोप नामक लोहिए ने की थी। सरस्वती के बाएं हाथ में पुस्तक है। प्रबलक की प्राप्त सरस्वती मूर्तियों में यह प्रतिमा सबसे प्राचीन है। प्राचीन जैन धर्म में सरस्वती और लक्ष्मी दोनों देवियों की मान्यता और पूजा प्रचलित थी।

दूसरी उल्लेखनीय मूर्ति देवी आर्यवती की है जो क्षत्रप शोडास के राज्यकाल में संवत् ४२ में स्थापित की गई। क्षत्र और चक्र लिए हुए दो पार्श्ववर स्त्रियां आर्यवती की सेवा कर रही हैं जिससे उसका राजपद सूचित होता है। संभव है आर्यवती का यह अंकन महावीर की माता क्षत्रियाणी त्रिशला के लिए ही हो।

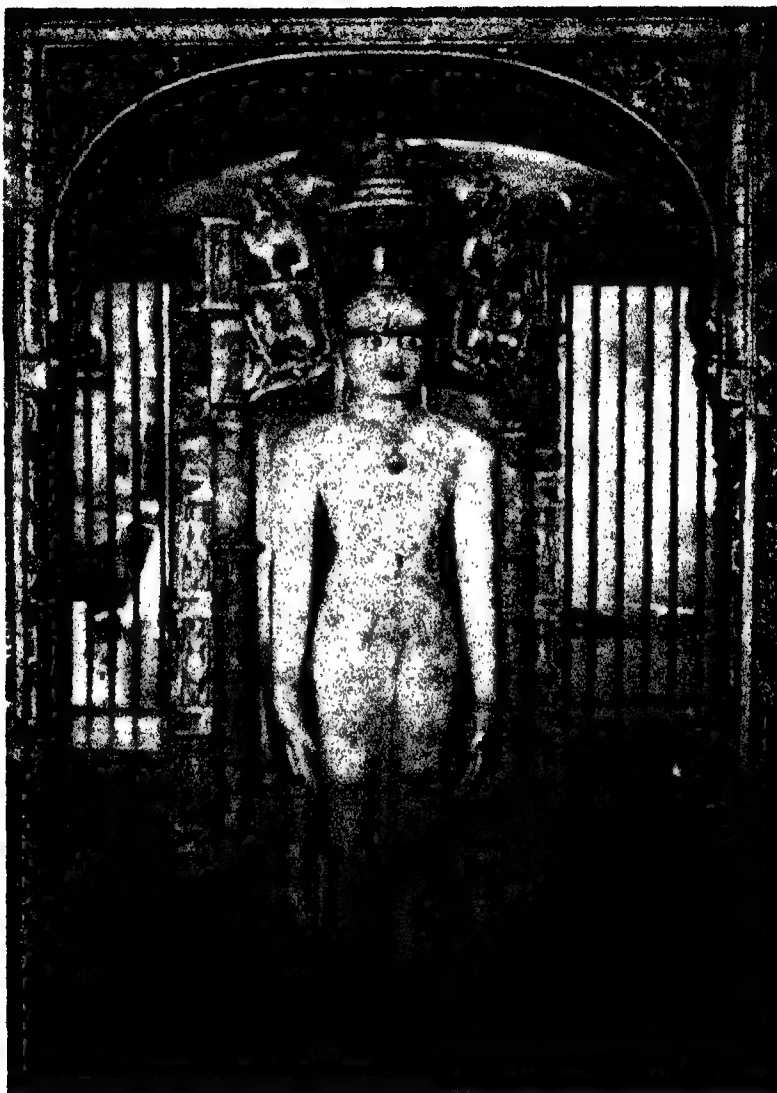
नैगमेशमूर्ति—प्राचीन जैन धर्म में भगवान् नैगमेश नामक एक देवता की पूजा प्रचलित थी। कहा जाता है कि इस देवता ने गर्भस्थ बालक महावीर को ब्राह्मणी देवन्त्या के गर्भ से ले जाकर क्षत्रियाणी त्रिशला के गर्भ में पहुंचाया था। नैगमेश की एक सुन्दर मूर्ति कंकाली टीले से प्राप्त हुई थी, जो इस समय सखनऊ संग्रहालय में है। उस पर देवता का नाम भी लिखा है। यह मूर्ति अजमुली है। नैगमेश ऋषियों के मंगल देवता माने जाते थे।

तीर्थंकर मूर्तियां—मथुरा और सखनऊ के संग्रहालयों में अनेक तीर्थंकर मूर्तियां सुरक्षित हैं। इनमें कुषाण संवत् ५ से लेकर ६५ तक की मूर्तियां हैं। किन्तु उसके

बाद भी तीर्थंकर मूर्तियों की स्थापना का क्रम ११ वीं शती तक चलता ही रहा। कला की दृष्टि से गुप्त काल की पद्मासन में बैठी हुई प्रतिमाएं सुन्दर हैं।

ये मूर्तियां तीन प्रकार की हैं। १—कायोत्सर्ग मुद्रा में खड़ी हुई मूर्तियां। २—पद्मासन में बैठी हुई ध्यानस्थ मूर्तियां। ३—सर्वतो भद्रिका प्रतिमाएं अर्थात् चारों दिशाओं में खड़े हुए या बैठे हुए चार तीर्थंकारों को मिला कर बनाई हुई मूर्तियां। इन तीर्थंकरों की पहचान इस प्रकार की जा सकती है। पहल तीर्थंकर ऋषभनाथ या आदिनाथ सातवें सुपाश्वर, २३ वें पार्श्वनाथ, २४ वें महावीर। इन मूर्तियों की चौकी पर पार्श्वों में सिंह बने रहते हैं और धर्म चक्र स्तूप की पूजा का दृश्य अंकित होता है। भक्त गृहस्थ स्त्री और पुरुष अपने परिवार के सदस्यों को लेकर पूजा करते हुए दिखाए जाते हैं। कला की दृष्टि से जैन तीर्थंकर मूर्तियों में समाधिजन्म स्थिरता और उच्चता पाई जाती है। बाहरी ओर उनका आकर्षण नहीं होता। किन्तु वे ही शिल्पी जो प्रतिमाओं के अंकन में इतनी संयत वृत्ति का परिचय देते थे जब तोरण और वेदिका स्तंभों पर जीवन संबंधी दृश्यों का चित्रण करने लगते हैं तो ऊंचे कलात्मक सौष्ठव का परिचय देते हैं। जैसे आयागपट्टों पर अंकित शिल्प का माधुर्य मन को मोहित किए बिना नहीं रहता। वे कलाविदों की श्रेष्ठ प्रतिभा की सूचक हैं।

अनेक वेदिका स्तंभों और सूची दलों की सुन्दर सजावट भी मथुरा कला की अनुपम देन हैं। उनमें नाना प्रकारकी सजावटपाई जाती हैं आभूषण-संभारोंसे सन्तर्गगी रगणियों के सुख मय जीवन का अमर वाचन एक बार ही इन स्तंभों के दर्शन से सामने आ जाता है। अशोक बकुल, आश्र और चम्पक के उद्यानों में पुष्प भंजिक क्रीड़ा में प्रसक्त, कन्दुक, खड्गादि नृत्यों के अभिनय में प्रवीण स्नान और प्रसाधन में संलग्न पौराणिकों को देख कर कौन मुग्ध हुए बिना रह सकता है? भक्तिभाव से पूजा के लिए पुष्पमालाओं का उपहार लाने वाले उपासक वृन्दों की शोभा और भी निराली है। सुपर्ण और किन्नर सदृश देवयोनियां भी पूजा के इन अदम्य कर्यों में बराबर भाग लेती हुई दिखाई गई हैं। मथुरा के इस शिल्प की महिमा केवल भावगम्य है।



श्री श्वेताम्बर जैन मन्दिर (बड़ा) घीवालों का रास्ता, जयपुर में
श्री शान्तिनाथ स्वामी की भव्य एवं अति प्रचीन प्रतिमा

आ० द्वारिका प्रसाद सक्सेना

अध्यक्ष, हिन्दी विभाग, एन. आर. ई. सी. कॉलेज खुरजा

जैन-संस्कृति

संस्कृति का सम्बन्ध मानव के भौतिक, आध्यात्मिक, आर्थिक, राजनीतिक, धार्मिक, साहित्यिक, दार्शनिक कलात्मक आदि सभी प्रकार के महत्वपूर्ण विकासों एवं जीवन के विविध पहलुओं से है। मानव के इन विकासों में परम्परागत संस्कारों का बड़ा हाथ रहता है। इसी कारण संस्कृति का संस्कारों से घनिष्ठ सम्बन्ध है। इसके प्रतिरिक्त इन विकासों द्वारा ही किसी समाज की सभ्यता का भी पता चलता है। इसी कारण सभ्यता को मानव के विकास की समस्त चेष्टाओं का बाह्य रूप कहा जाता है और संस्कृति उनका आन्तरिक रूप है। अतः किसी देश की संस्कृति से उस देश के रहन-सहन, आचार-विचार, रीति-रिवाज, ज्ञान-विज्ञान, परम्परागत अनुभव, जीवनयापन के ढंग, कला-प्रेम, रुचि आदि का बोध होता है।

भारतीय संस्कृति का निर्माण विभिन्न संस्कृतियों के सम्मिश्रण से हुआ है। दिनकरजी का मत तो यह है कि "जिसे हम भारतीय संस्कृति कहते हैं, वह आदि से अन्त तक न तो आर्यों की रचना है और न द्रविड़ों की, प्रत्युत उसके भीतर अनेक जातियों का अंशदान है। यह संस्कृति रस-यन की प्रक्रिया से तैयार हुई है एवं उसके भीतर अनेक औषधियों का रस समाहित है।" इसका कारण यह है कि यहां पर द्रविड़, आर्य, शक, हूण, मुस्लिम, अंग्रेज आदि कितनी ही विदेशी एवं देशी जातियों का सम्मिलन हुआ और सभी ने अपनी अपनी सांस्कृतिक विशेषताओं द्वारा भारतीय संस्कृति को प्रभावित किया। परन्तु भारतीय संस्कृति का सबसे बड़ा गुण यह है कि वह समन्वय प्रधान है। इसी कारण यह आज तक अक्षुण्ण एवं एक रूप बनी हुई है। अन्य सभी संस्कृतियां यहां आकर इस अखंड सांस्कृतिक स्त्रोत में ऐसी विलीन हो गई

★ जैनाचार में अहिंसा को अत्यन्त उच्च स्थान प्राप्त है। पूर्ण अहिंसा मनुष्य की महान साधना है। जैन संस्कृति की इस अहिंसा का ही प्रभाव महात्मा गांधी पर पड़ा था क्योंकि इसी कारण वे "पाप से घृणा करो पापी से नहीं" के विचारों को अपनाते हुए विश्वबन्धुत्व पर जोर देते थे।

कि आज उनका स्वतंत्र अस्तित्व नहीं दिखाई देता। यह संस्कृति अपने इसी गुण के कारण अन्य संस्कृतियों का सम्मिश्रण होने पर भी मौलिक रूप में विद्यमान है, क्योंकि संसार की प्राचीन से प्राचीन संस्कृतियां या तो परिवर्तित हो गई या सदैव के लिए अतीत के गर्त में समा गई। परन्तु भारतीय संस्कृति की इस पुनीत गंगा में अन्यान्य नदी-नालों के समान मिलने वाली संस्कृतियों का सम्मेलन होने पर भी उसने सबको गंगेय रूप देकर अपना बना लिया है।

इस भारतीय संस्कृति का स्वरूप वैदिक एवं अवैदिक दोनों प्रकार की संस्कृतियों के सम्मिश्रण द्वारा निर्मित हुआ है। वैदिक संस्कृति का तात्पर्य उस संस्कृति से है जिसका विकास वेदशास्त्रों अथवा निगमागमों के आधार पर हुआ है और अवैदिक संस्कृति वह है जो वेद-बाह्य विचारों के आधार पर यहां प्रभावित हुई है। इस अवैदिक संस्कृति के अंतर्गत आग्नेय संस्कृति, द्रविड़ संस्कृति, जैन संस्कृति, बौद्ध संस्कृति तथा अन्य भारतेतर विदेशी संस्कृतियां आती हैं। इन अवैदिक संस्कृतियों की आन्तरिक

विचारधारा ने भारतीय संस्कृति के विकास में पर्याप्त योग दिया है, परन्तु इनके विचार आज भारतीय संस्कृति में ऐसे घुल-मिल गये हैं कि उन्हें पृथक् करके देखना सर्वथा असंभव-सा जान पड़ता है। जैन संस्कृति भी ऐसी ही संस्कृति है, जिसका विकास तो भारत में ही हुआ है और भारतीय जन-जीवन को भी जिसने अत्यधिक प्रभावित किया है, परन्तु जिसके स्वरूप का संगठन कुछ वैदिक आचार-विचार के विरुद्ध हुआ है। इसी कारण इसे अवैदिक संस्कृतियों की कोटि में गिना जाता है।

भारत में जैन-संस्कृति का प्रादुर्भाव अत्यन्त प्राचीन काल से माना जाता है। यहाँ पहले वैदिक युग में यज्ञों की अत्यधिक प्रधानता थी और प्रत्येक व्यक्ति का ऐसा विश्वास था कि यज्ञों से ही मनोवांछित फल की प्राप्ति हो सकती है। अतः घर-घर यज्ञ होते थे। घीरे-घीरे यज्ञ का विधान इतना विचित्र हो गया कि यजमान लोग वांछित एवं विद्वत्ता की प्राप्ति के लिए पंडित एवं विद्वान् व्यक्ति की बलि देने लगे तथा पशु-बलि देना तो अत्यन्त स्वाभाविक हो गया। इसके साथ ही उस समय वनों में परस्पर भेद-भाव भी बढ़ने लगा था और शूद्र एवं नीच वर्ग के लोगों के प्रति घृणा का भाव भी घर करता चला जा रहा था। अतएव यज्ञों में नर-बलि एवं पशु-बलि का विरोध करने के लिए तथा वर्ग-व्यवस्था के अंतर्गत पारस्परिक भेद-भाव को दूर करने के लिए उस समय जैन-संस्कृति का स्वरूप आगे आया। इसके आवि प्रवर्त्तक 'ऋषभ' माने जाते हैं, जिन्होंने राजा होते हुए भी राजपाट अपने पुत्र भरत का देकर सन्यास धारण किया था। जैनधर्म के २२ तीर्थंकरों में से प्रथम स्थान 'ऋषभ' जोका ही है तथा अंतिम पार्श्वनाथ माने जाते हैं, जो महावीर स्वामी की मृत्यु से लगभग २५० वर्ष पूर्व तक विद्यमान रहे। ८वीं सदी ई० पू० में श्री पार्श्वनाथ हुए थे। परन्तु जैन-संस्कृति के प्रमुख प्रचारक इस युग में महावीर स्वामी ही माने जाते हैं, जो २४वें तीर्थंकर हैं तथा जो इन चौबीसों तीर्थंकरों में सबसे अधिक प्रसिद्ध हैं।

जैन संस्कृति में पांच व्रतों की व्यवस्था की गई है।

इन पांच व्रतों के बारे में विद्वानों का मत है कि (१) हिंसा न करना, (२) असत्य न बोलना, (३) चोरी न करना और (४) परिग्रह या सम्पत्ति न रखना—ये चार व्रत पार्श्वनाथ के थे। परन्तु महावीर स्वामी ने इनमें पांचवां ब्रह्मचर्य का व्रत और जोड़ा था। इस तरह अहिंसा सत्य, असतेय, अपरिग्रह और ब्रह्मचर्य नामक पांच महाव्रत मुनि के लिए और इन पांच पापों के एक देश त्याग रूप अगुव्रत प्रत्येक गृहस्थ के लिए आवश्यक बताये गये थे।

जनाचार में अहिंसा को अत्यन्त उच्च स्थान प्राप्त है। पूर्ण अहिंसा मनुष्य की महान साधना है। जैन संस्कृति की इस अहिंसा का ही प्रभाव महात्मा गांधी पर पड़ा था क्योंकि इसी कारण वे "पाप से घृणा करो पापी से नहीं" के विचारों को अपनाते हुए विश्वबन्धुत्व पर जोर देते थे। जैन संस्कृति में दो प्रकार के साधक माने गये हैं मुनि और गृहस्थ। एक पूर्ण साधक है और दूसरा अपूर्ण साधक। जिसके जीवन में अहिंसा पूर्णतः उत्तर चुकती है वह मुनि या पूर्ण साधक कहलाता है। गृहस्थ या अपूर्ण साधक के जीवन में अहिंसा पूरी नहीं उतरती। उसकी अनेक ऐसी जिम्मेदारियाँ हैं कि वह अपने जीवन में अहिंसा को पूरे रूप से नहीं उतार सकता। यही कारण है कि उसके अभ्यासार्थ पांच अगुव्रत तीन गुणव्रत और चार शिक्षा व्रतों का विधान जैन शास्त्रों में पाया जाता है। ये व्रत मनुष्य की लौकिक तरक्की में बाधक नहीं बनते प्रत्युत उसमें साधक बनते हुए उसे पूर्णता की ओर ले जाने में सहायक होते हैं।

जैन संस्कृति की एक विशेषता यह भी है कि इसने अनेकान्तवाद तथा स्याद्वाद जैसे दार्शनिक विचार प्रदान किये हैं। जैन दार्शनिक बहुत कुछ विचार करते करते इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि किसी भी बात को बहुत जोर देकर कहना ठीक नहीं, क्योंकि दुनिया में कोई भी बात ऐसी नहीं है, जिसे अधिक बलपूर्वक सत्य या बिल्कुल ठीक कहा जा सके। सत्य के अनेक पहलू होते हैं और हम जब जिस पहलू को देखते हैं, तब वही पहलू हमें सत्य दिखाई देता है। अतः सच्चा दर्शन अनेकान्तवाद है, जो

सत्य के अनेक पहलुओं के विषय में सम्यक दृष्टि रखता है। इसी तथ्य को जैन दार्शनिकों ने 'स्याद्वाद' के नाम से भी अभिहित किया है। स्याद्वाद एक समन्वयात्मक विचार पद्धति है। यह संसार के समस्त सम्प्रदायों में समभाव की भावना उत्पन्न करता है। साम्प्रदायिक विवादों को निपटाने के लिए यह सर्वोत्तम उपाय है।

इस तरह जैन-संस्कृति में वेदों की सत्ता और प्रामाणिकता एवं अपौरुषेयता को स्वीकार न करके वैदिक क्रिया-विधियों, यज्ञ-विधियों, यज्ञ-विधानों, ब्राह्मणों के प्रभुत्व आदि का और विरोध किया गया है तथा जीवन के लिए अत्यन्त उपयोगी एवं लाभकारी पवित्र नियमों, व्रतों आदि की व्यवस्था की गई है। इतना अवश्य है कि इस संस्कृति में मोक्ष-प्राप्ति के लिए

अत्यन्त कठोर तप एवं संयमपूर्ण जीवन को महत्त्व दिया गया है। इसी कारण इस संस्कृति में लग्न रहने तथा सत्लेखना द्वारा मृत्यु प्राप्त करने की प्रवृत्ति समझा जाता है। इस संस्कृति में बौद्धों की 'मध्यम प्रतिपदा' की प्रवृत्ति नहीं समझा जाता। क्योंकि वह तो बीच का मार्ग है और उसके द्वारा मानव योगी की अपेक्षा भोगी अधिक बन सकता है। इस संस्कृति में तो जन्म-मृत्यु एवं आवा-गमन का मूल कारण कर्म माना गया है। अतएव यहां तपस्या द्वारा कर्म के क्षय करने तथा कर्मों के प्रसन्न को रोकने के लिए अधिक जोर दिया जाता है और इसीसे इस संस्कृति में आत्मशुद्धि पर का अधिक महत्त्व माना गया है। फिर भी इस संस्कृति के पवित्र एवं पावन नियम तथा व्रत मानव-जीवन का उत्तम एवं उदार बनाने में अत्यन्त उपयोगी हैं।

राग धनाश्री

चेतन उलटी चाल चले ॥ टेक ॥
जड़ संगत तैं जड़ता व्यापी
निज गुन सकल टले ॥ चेतन० ॥१॥
हित सों विरचि उगनि सौ राचे,
मोह पिशाच छले ॥
हंसि हंसि फंद सवारि आव ही
मेलत आप गले ॥ चेतन ॥२॥
आये निकसि निगोद सिधु तैं,
फिर तिह पंथ टले ।
कैसे प्ररगट होय आग जो
दरी पहार तले ॥ चेतन० ॥३॥
भूले भव भ्रम बीचि 'बनारसि',
तुम सुरज्ञान भले ।
धर शुभ ध्यान ज्ञान नौका चदि
बैठे ते निकले ॥ चेतन० ॥४॥

आचार्य रजनीश, जबलपुर

वर्द्धमान महावीर : एक परिचय

व्यक्ति आज अशांति और पीड़ित है। स्वभावतः, युग भी है। हिंसा, घृणा, विद्वेष और विग्रह के महारोगों से हम घिरे हैं। जीवन के नैतिक मूल्य बिलुप्त हो गये हैं। मनुष्य हैं, पर मनुष्यता नहीं है। अंधेरा है और मार्ग नहीं दीखता है। 'क्या करें?' प्रश्न है पर उत्तर नहीं है। सोचता हूँ, पर क्या सच ही उत्तर नहीं है? या कि उत्तर है और हम ही अंधे और बहरे हैं जो उसे देख और सुन नहीं पाते? ईसा का स्मरण आता है। कहा था उस मनीषी ने: 'मांछ होते हुए तुम देखते नहीं, कान होते हुए सुनते नहीं।' यह एकदम सत्य है। ऐसे ही हैं हम। उत्तर है और सदा से है; प्रश्न था उसके पहले ही उत्तर था, यह उत्तर, यह मार्ग युग-युग में प्रगट हुआ है अनेक रूपों में अनेक विधि। आज से ढाई हजार सम्वत्सर पहिले यह शाश्वत मार्ग महावीर के रूप में हुआ। हिंसा, अशांति, अधर्म और अराजकता के बीच महावीर मार्ग बनकर आए। आज फिर वसा ही कुछ अंधेरा है। कौन जाने उनका जीवन और दर्शन आज भी हमें प्रकाश दे सके। इस आशा में ही उनपर विचार करता हूँ।

ढाई हजार वर्ष पहिले, आज से, महावीर जन्मे। घर का नाम वर्द्धमान था; महावीर तो बाद में बने जब अपने को जीता। यह जीत बड़ी थी, उससे बड़ी और कोई जीत नहीं है। अपने को जीतना ही सब कुछ जीतना है। कहा है महावीर ने: 'एक आत्मा के जीत लेने पर सब कुछ जीत लिया जाता है।' दुश्मन बाहर नहीं है। वह भीतर ही है; अहंकार में, वासना में वह छिपा है। वह है तो दुख बना ही रहेगा। उसकी समाप्ति पर ही आनन्द है। पर समाप्ति उसकी आसान नहीं है। जन्म-जन्मांतरों में उससे उलझकर ही विजय श्री मिलती

★ यह अनेकांतवादी दृष्टिकोण महावीर के सर्वसमन्वयी दर्शन का आधार है। इस समन्वयवादी उदारता के कारण ही वे लोक पूज्य हुए थे। सब उन्हें स्वीकृत है, सबका आदर है, सबके प्रति अनंत करुणा है। उनका प्रभाव युग पर अभूतपूर्व था।

है। महावीर को भी यह विजय एक दिन में नहीं मिली। अनेक जन्मों का संघर्ष पीछे था। धर्म ग्रन्थ कहते हैं कि बहुत जन्म पीछे उनका जीव एक भील के शरीर में था। नाम था पुरुरवा। पुरुरवा और उसकी पत्नी शिकार को निकले थे। उन्हें एक झाड़ी में दो मांखें चमकती दिखीं। पुरुरवा ने तीर निकाल कर घनुष पर चढ़ाया। तीर घनुष से निकलने को ही था कि पत्नी ने रोक दिया। कहा: "वहाँ शिकार नहीं; कोई वन देवता बैठे हैं।" दोनों वहाँ गये और सच ही झाड़ी में एक मुनि को ध्यानस्थ पाया। मुनि समाधि से उठे तो उन्होने कहा: 'भील राज! इस मोह में क्यों पड़े हो? तुम चाहो तो लोक को अपना सेवक बना लो!' पुरुरवा ने साश्चर्य पूछा: "सो कैसे?" साधु ने कहा, "कुछ नहीं, जरा सी बात है। अपने को जीत लो। विजय फिर तुम्हारी। इस शरीर को अपना मानना अंतिम है। यह शरीर यही मिट्टी में पड़ा रह जायेगा। जो हंस भीतर है, वह उड़ जायेगा। वही तुम हो। इसलिए तुम अमर हो। शरीर छूटने पर भी तुम रहोगे फिर शरीर के मोह में क्यों पड़े हो। छोड़ो यह दासता।" भील ने कहा; "आप भूलते हैं। मैं दास नहीं। भीलों का सरदार हूँ।" साधु हँसे थे और उनसे निकला था: 'भीले पुरुरवा!

तू सरदार कहाँ है ? दो मंगुल की तुच्छ जीभ तो तुझे अपना दास बनाये हुए है। उसके स्वाद के लिए तू जीवों के प्राण लेता फिरता है। उसकी आज्ञा तू कहां टाल पाता है। फिर बता, तू दास नहीं है ?” पुरुरवा को सत्य दीखा—अपनी दासता दीखी। उसके मन में बात लग गई। उसकी चेतना के समक्ष जैसे एक नया द्वार खुल गया। एक नये संकल्प ने उसे घेर लिया। स्वतन्त्र होना है। अपना मालिक होना है। और पुरुरवा में महावीर का बीज पड़ गया। यही पुरुरवा बाद में महावीर हुआ। बीच में अनेक जन्मों की उतार चढ़ाव की कथाएँ हैं। लम्बा संघर्ष है और तब प्राप्ति है। पर प्रयास व्यर्थ नहीं जाते हैं। हिसक पुरुरवा—न कुछ पुरुरवा, महावीर बन जाता है, सर्वज्ञ, आत्मज्ञानी। सबका पूज्य और सबका मार्ग—दृष्टा। सतश्रम उपादेय है। यह श्रम ही सच्ची संपत्ति है। यह श्रम ही पुरुरवा को महावीर तक ले आया। महान् उद्योग महान् पद तक ले आता है। श्रम पर यह मास्था ही श्रमण संस्कृति का मूलाधार है। मानवात्मा के विकास की संभावनाएँ अनंत हैं प्रयास भर साथ हो तो दास ही प्रभु बन जाता है; आत्मा ही परमात्मा बन जाती है।

महावीर राजा के घर जन्मे। सब कुछ था, सब सुख की सामग्री थी। सामग्री दिखी पर उसमें उन्हें सुख न दिखा। क्या थी कमी ? पर कुछ भी माया नहीं। कुछ भी उन्हें उलझा न सका। सब था, पर उसकी क्षणभंगुरता स्पष्ट थी। संसार में सुख का आभास था, सुख न था। वे विवाह योग्य हुए। मां ने विवाह का आग्रह किया तो महावीर ने कहा:—“मां, क्या कहती हो आशु का क्या भरोसा—काया का क्या भरोसा। यमी हैं, यमी न हो। इससे जीवन व्यर्थ करने को मेरे पास समय कहाँ है ? मुझे तो अपने को जीतने के पराक्रम में लगना है।” यह विचार यह वैराग्य भाव गहरे उनके मन में बैठता गया। जीवन का दुख साफ था; उसकी माया में खोना संभव ही कैसे था ? कहा महावीर ने, ‘जन्म का दुख है, जरा का दुख है, रोग और मरण का दुख है। संसार दुख रूप ही है।’ इस दुख से ऊपर कैसे उठूँ ? उसे कैसे पाऊँ

जो दुख नहीं है, आनन्द है, मर्त्य नहीं है अमृत है ? यह चिन्ता घर कर गई। सत्य का अज्ञान उन्हें काटने लगा। अज्ञान से ऊपर उठे बिना आनन्द नहीं पाया जा सकता है। वस्तुतः तो अज्ञान ही दुख है और अज्ञान है घना, इतना घना कि हम कौन हैं यह भी पता नहीं है ! एक मानसिक क्रांति उनके भीतर होने लगी। वह विचारने लगे, “मैंने अपने जीवन का इतना समय व्यर्थ ही गवां दिया... अब समय खोने को नहीं है..... जीवन है बहुत थल्प, जैसे मोस की बूद कुरा की नोक पर थोड़ी देर ही ठहरी रहती है, उसी तरह यह जीवन है..... आज है और कल नहीं... फिर बीता समय कभी लौट कर नहीं आता है इसलिए अब अविलम्ब अपने को जानने और जीतने के पराक्रम में लगना ही उपादेय है।”

महावीर ने माता-पिता से सत्य ज्ञान, आत्म ज्ञान की खोज में जाने की आज्ञा मांगी। तपश्चर्या के जीवन में वे प्रविष्ट होना चाहते थे। माता-पिता को मोह ने घेरा, आज्ञा न दी। महावीर बिना आज्ञा के ही चले नहीं गये। चुपचाप भी निकल जा सकते थे, पर वह उन्होंने नहीं किया। वे किसी को भी दुख न देना चाहते थे। किसी उत्तम कार्य के लिए भी नहीं। उसमें भी वे प्रेम और अहिंसा का मार्ग खोजते थे। सो वे और कुछ दिन रुके। पर यह रुकना ऊपरी ही था। भीतर से तो वे जा ही चुके थे। निर्लेप भाव से वे घर पर ही रहने लगे। घर ही उन्हें बन हो गया क्योंकि आध्यात्मिक परिवर्तन जिस मन में होता है, वह तो बदल ही गया था। इससे ही स्थान बदलने का अति-आग्रह उन्होंने न किया। मां बाप जब न रहे तो उन्होंने बड़े भाई से आज्ञा मांगी। भाई ने कहा, ऐसे दुख में हमें न छोड़ो, कुछ दिन और ठहर जाओ। सो वे दो वर्ष और ठहरे। इसमें उनकी सत्याग्रही वृत्ति के दर्शन होते हैं। इतना संयम और धीरज उनमें था।

तीस वर्ष की अवस्था में वे अग्रही बने। ताप-वन (मोग बिलास) को छोड़कर वे तपोवन के हुए। सब छोड़ा कि अपने को पायें। सारी सम्पत्ति अपनी उनने उनकी वे वाली जिनकी उसकी आवश्यकता थी। योग-

साधना और तपश्चरण प्रारम्भ हुआ। परिचित से अपरिचित, शांत से अज्ञात और जन से निर्जन की ओर उनका प्रयाण हुआ। लक्ष्य था। मन, वचन, काय की चंचल वृत्तियों पर विजय पाना। कारण, ऐसे ही अपने को जीता जा सकता था। इनके ही कारण दासता है, दुःख है और जन्म-मरण है। इस आत्म-विजय के लिए विकृति का परित्याग आवश्यक था। सो उन्होंने विकृति को छोड़ा और प्रकृति की मुद्रा को ग्रहण किया। भीतर से, बाहर से जो प्रकृत है, उसका ही होना उनका नियम बन गया। अब वे दिग्गम्बर तपस्वी हो गये। पूर्ण अपरिग्रह साधा, तन के कपड़े भी छूट गये। यह अपरिग्रह ऊपर ही न था। असली छोड़ना तो अन्तर में है। अपरिग्रह यानी अनासक्ति। आसक्ति है तो बाह्य परिग्रह के अभाव में भी मन अपरिग्रही नहीं होता है। इससे अपरिग्रह के लिए अनासक्ति अनिवार्य शर्त है, अन्तर से रस का जाना आवश्यक है। बाहर छोड़ने से भीतर नहीं छूटता, पर भीतर छूट गया तो बाहर ठहराने को क्या रह जाता है। जैसे पके पत्ते वृक्ष से छूट जाते हैं, वैसे ही बाह्य परिग्रह झड़ जाता है। महावीर ने कहा भी है:- वस्त्रादि स्थूल पदार्थ परिग्रह नहीं है। वास्तविक परिग्रह तो पर-पदार्थ पर मूर्खा-आसक्ति है। उनका अन्तरंग इस साधना में निर्मल होने लगा शांति उतरने लगी, सत्य साक्षात् का दिन करीब आने लगा। वे एकांकी, निस्पृह, शांत, पाणिपात्र यतिपति हो गये। शीत, उष्ण वर्षादि ऋतुओं के प्रचंडरूप से वे तनिक भी विचलित न होते थे। वह दुःख-साधना थी। अनेकानेक उपसर्ग आये। कल्पना थरा जाय ऐसे कष्ट अज्ञानियों से उन्हें मिले। पर सब उनसे सहा क्यों कि सहना ही तो साधना थी। इस अग्नि से निकलकर ही तो वे निखरा सोना बन सकते थे। कष्ट इसलिए वास्तव में उन्हें कष्ट न थे। हमें उनका वर्णन कंपा देता है पर साधक महावीर के लिए वह कुछ भी न था। वह सब अनिवार्य था, कर्मफल था और इससे उनके सामने कोई प्रश्न उपस्थित न करता था। काया को पहुँचाया गया कष्ट जैसे कष्ट ही न था, जैसे वह इष्ट था। उससे होकर ही मार्ग जाता था, सो वह भी प्रिय था, वह भी आनन्द था। हमें यह निर्मम दीख सकता

है। उसमें केवल छोड़ना तपना और कष्ट सहना दोख सकता है क्योंकि उसके भीतर के आनन्द की उपलब्धि हमें सहज मोचर नहीं होती है। पर उन्हें वह निश्चय आनन्द था। वह ही आनन्द है। त्याग ही आनन्द है क्योंकि उससे ही उस स्वर की प्राप्ति है जिसके अभाव में सब दुःख है, पीड़ा है और मृत्यु है। सम्राट् श्रेणिक बिम्बसार को भी यह दुःख तप कष्ट मय दोखा होगा। उन्होंने महावीर से पूछा था; “युवक थे आप.....राज्य वैभव था...फिर आप त्यागी क्यों बने? इस वयस में प्रत्येक आनन्द-भोगता है...फिर आपने यह कष्ट का.....त्याग का मार्ग क्यों पकड़ा?” महावीर ने उत्तर में कहा था; श्रेणिक! लोक की यही तो भूल है—कि वह भोगों में...इन्द्रिय वासनाओं की तुष्टि में आनन्द मानता है लोक के सारे उपद्रव इसी भूल से होते हैं.....जो मानव होकर भी मनन करना नहीं जानते वही विषय वासनाओं की पूर्ति में आनन्द पाने का धोका खाते हैं जो सार को सार और असार को असार मानते हैं, वही सार को पाते हैं। लोक में रस्सी या लोहे के बंधन दिखते हैं परन्तु वह दृढ़ बन्धन नहीं हैं। वस्तुतः दृढ़ बंधन इन्द्रिय-भोगों में आसक्त होना, वासनाओं में बंधना है.....अटकन है उनमें प्राप्ति नहीं है...। इससे सुख भोग में नहीं, त्याग में है। संसार में आसक्त प्राणी सुख को नहीं पा सकता है क्योंकि वह वासनाओं का दास होता है।....दासता में आनन्द कहाँ? इससे, श्रेणिक! आत्म-स्वातंत्र्य ही सुख मूल है।”

यह तप द्वादश वर्ष चला। महावीर इस आत्म-यज्ञ से निसरकर पूर्ण पुंष्य बने। बन्धन मुक्त हुए। निर्ग्रन्थ कहलाए। मन पर अब कोई गांठ न थी। सरल और सहज स्वरूप में वे स्थित हुए थे। तम कट गया था और प्रकाश का अवतरण हुआ था। ऋजुकूला के तट पर मोहनीय कर्म का क्षय करके उन्होंने वीतरागता प्राप्त की। समभाव और समदृष्टि उन्हें मिली। मन पर उनके अब न राग था, न विराग था, अब वे वीतराग थे। जड़ता का परिहार हो गया था, पुद्गल के मोह-स्पर्श से विमुक्ति हो गई थी। इस प्रकाश में उन्होंने जाना कि आत्मा ही स्व है। शेष पर है। और इस सत्य का अज्ञान ही एक-

मान शत्रु है। आत्मस्थित, स्थितप्रज्ञ होकर सर्वज्ञ और सबदर्शी जिन वे कहलाए। जिन, क्योंकि उन्होंने अपने को जीता और शत्रुता को जीता। यह नहीं कि फिर उनके शत्रु न रहे पर यह कि उनके मन में शत्रुता न रही। बर और विग्रह का बीज तक उनकी मनोभूमि में जड़ से उखड़ रहा है। यह उनकी आत्म सावना कोरी तत्व-साधना ही न थी, प्रेम साधना थी। इससे ही इस मंथन से जो अमृत निकला वह थी अहिंसा। अहिंसा यानी प्रेम अहिंसा यानी कुबौनी, अहिंसा यानी आस्तिकता। अपने स्वरूप तक और सत्य तक पहुँचने का इनके सिवाय कोई और मार्ग नहीं। अहिंसा का अर्थ है दूसरों का मूल्य भी अपने बराबर ही मानना। अहिंसा संपूर्ण जीवन के प्रति एक सद्भावना है। यह विशुद्ध प्रेम है, अनन्त करुणा और अपार मैत्री भावना है। महावीर के अमृत वचनों में हम पढ़ते हैं। “जीवन सब को प्रिय है, सब ही जीना चाहते हैं, अतः किसी को जरा भी दुख न दो।” दुख देकर दूसरों को हम कभी भी सुखी नहीं हो सकते हैं। दूसरों को दिया गया दुख दोगुना होकर हम पर ही वापिस लौट आता है। महावीर ने अहिंसा के परम धर्म को बड़ी पूर्णता तक पहुँचाया है। इसकी बड़ी मनोवैज्ञानिक और सूक्ष्म व्याख्या की है। हिंसा दो प्रकार की है। द्रव्य हिंसा और भाव हिंसा। भावहिंसा ही जड़ में है। हिंसा का विचार भी करना पाप-कर्म बाँधना है। मन में उसका भाव उठाना ही पतन के लिए पर्याप्त है। इससे अहिंसक को अपने आपको सबके प्रति इतने प्रसीम प्रेम से भरना आवश्यक है कि स्वप्न में भी उसे दूसरों को दुखी करने का विचार न उठ पाये। समग्र जगत के प्रति दुर्भाव के अभाव की इस स्थिति के बिना कोई भी आंतरिक शान्ति को नहीं पा सकता है। यही ज्ञान है। हिंसा अज्ञान में ही संभव है। जानी हिंसक नहीं हो सकता है क्योंकि वह जिसे अपने भीतर देखता है, उसे ही औरों के भीतर भी पाता है। महावीर के शब्दों में। “ज्ञानी का सार-ज्ञान यही है कि वह किसी की किंचित् भी हिंसा न करे। ‘अहिंसा सर्वोपरि है’—यही विज्ञान है।” वे कहते थे कि ‘जो अपने को अप्रिय है, वह दूसरों को भी अप्रिय भायेगा’—इस सत्य की उपेक्षा करके जो भी व्यवहार

मनुष्य करता है, वह सब पापाचार है।” महावीर ने इस पापाचार को मुख्यतः पाँच प्रकार का बतलाया है : (१) हिंसा, (२) असत्य, (३) चोरी, (४) कुशील और (५) परिग्रह।

इन पाँच से ऊपर उठकर ही महावीर ने अपने को पाया था। पाया था कि इनसे मुक्त होकर आत्मा शुद्ध हो जाती है। यह शुद्धआत्मा ही परमात्मा है परमात्मा कोई अलग परसत्ता नहीं है। वह मुझसे भिन्न नहीं है। आपसे भिन्न नहीं है। मैं ही वह हूँ। अशुद्ध होकर जीव हूँ, अमुक्त हूँ। शुद्ध होकर मुक्त हूँ और प्रभु हूँ। महावीर की इस उद्घोषणा में बड़ा आश्वासन है। मनुष्य पर बड़ी आस्था है। वे आत्म स्वातन्त्र्य को जीवन का लक्ष्य मानते थे, इसमें ईश्वर की कल्पना को भी वे बाधा नहीं बनने देना चाहते थे। इससे ही उनसे मनुष्य को ईश्वर से मुक्त किया और अपने पैरों पर खड़े होने की सलाह दी। अपने बन्धन के लिए मैं ही उत्तरदायी हूँ, अपनी मुक्ति के लिए भी। कोई अन्य इसमें कुछ भी नहीं कर सकता है। सब विवक्ष्य मेरे सामने हैं, चुनने को मैं पूर्ण स्वतन्त्र हूँ और जो मैं चुनूँगा वही मैं हो जाऊँगा। प्रत्येक जीव स्वयं अपना भाग्य निर्माता और भोक्ता है। मनुष्य अपने कर्म निरन्तर अपना ही निर्माण करता चलता है। इससे अत्यन्त सावधानी से रहने और कर्म करने की आवश्यकता है, कारण, जो हम आज करेंगे वही हमारा कल होने को है। महावीर से पूछा गया था, ‘अन्ते। कैसे रहें जिससे पाप-कर्म का बन्धन न हो?’ तो महावीर ने कहा था, “आयुष्मन्। विवेक से चले, विवेक से खड़ा हो, विवेक से बैठे, विवेक से सोये, विवेक से भोजन करे, और विवेक से ही बोले तो पाप-कर्म नहीं बँधता है।... पापों से आत्मा की निरन्तर रक्षा करते रहना चाहिये... अरक्षित आत्मा संसार में भटक करती है... सुरक्षित आत्मा मुक्त हो जाती है।” इस निरन्तर जागृकता और सुरक्षा का भार प्रत्येक का अपने ऊपर है, कोई इसे बांट नहीं सकता है। प्रत्येक को अपना मार्ग स्वयं ही और अकेले ही तय करना है।

महावीर की दर्शन विशुद्ध आत्म-दर्शन है। मनुष्य शरीर ही नहीं है। शरीर में है पर शरीर पर ही समाप्त

नहीं है। शरीर से पार और प्रथक उसकी असली सत्ता है। इन्द्रभूति को आत्मा की सत्ता के संबंध में शंकित देख उन्होंने कहा, “निश्चय जानो कि आत्मा है। उसका सर्वथा न कभी अभाव हुआ है, न है और न होगा।... यद्यपि स्थूल नेत्रों से आत्मा दिखाई नहीं देती क्योंकि वह रूप रस-गंध-वर्ण रहित है... फिर भी देह से वह विज्ञान-मयी चेतना भिन्न है... वह देह की, पंचभूतों की उपज नहीं है... पाँचों तत्वों में कोई भी चेतना नहीं है और अचेतन—जड़ पदार्थों चेतना का उद्भव कैसे हो सकता है? ... जो है जगत में उसका नाश नहीं है और जो नहीं है वह हो नहीं सकता है। फिर पंचभूतों के अंशों का ही परिणाम अमिद चैतन्य भाव हो तो वह अखंड कैसे होगा! वह तो उतने ही अंशों में बंट जाएगा..... परन्तु यह मनुष्य का अनुभव नहीं है... वह एक है और अखंड है... वह अखंड पदार्थ आत्मा है।”

महावीर ने जीवन और जगत सत्ता की बड़ी सूक्ष्म और वैज्ञानिक व्याख्या की है। उनका सिद्धान्त एक विज्ञान की भांति कार्य कारण सूत्र पर आधारित है। वे कहा करते थे, “कर्म क्षय करना है तो कर्मों के पैदा करने वाले कारणों को ढूँढो। और उनको छेद कर अक्षय यश का संचय करो।” महावीर का दर्शन दार्शनिक जिज्ञासा से अधिक जीवन की उत्कर्ष चेट्टा में से प्राप्त हुआ है, इससे कोरी बौद्धिक तात्त्विक व्याख्या का आग्रह उसमें नहीं है, जीवन दुःख है, दुःख के पार होना है, इसलिए दुःख के पार ले जाने वाला मार्ग ही महत्वपूर्ण और विचारणीय है। इससे सृष्टि कैसे बनी, किसने बनाई, क्यों बनाई आदि प्रश्नों को महावीर ने बाद दे दी है। सृष्टि तो है अनादि, वे कहेंगे, इससे उसके कर्मों का प्रश्न नहीं है। प्रश्न केवल यह है कि यह सृष्टि जो दुःख और उलझन से भरी है, यह जो निरन्तर भव-बाधा है, उससे निस्तार कैसे मिले। संसार जो बन्धन है उसमें से जीव अपना मोक्ष कैसे साधे। महावीर द्वारा जगत-सत्ता को सात तत्वों में विभाजित करने के पीछे भी यही भाव परिलक्षित होता है। उनके सात तत्व हैं : (१) जीव, (२) अजीव, (३) आस्रव, (४) बंध, (५) संवर,

(६) निर्जरा, और (७) मोक्ष। जगत् जीव और अजीव में विभक्त है। जड़-तत्त्व और चेतना दोनों स्वरूप में गुणात्मक रूप से भिन्न और प्रथक हैं। आस्रव का अर्थ है चेतना पर कर्म-मल का आना। कर्म-प्राप्ति का नाम ही आस्रव है। प्रत्येक कर्म अपने साथ अपना ‘बंध’ लाता है। कर्म करके ही इति नहीं है। कर्म तो जा चुका होता है पर उसका संस्कार छूट जाता है। ये संस्कार—ये कर्माणु—आत्मा के साथ चलते हैं। इनसे ही उसके कार्माण शरीर का निर्माण होता है। मृत्यु में भौतिक शरीर गिर जाता है पर कार्माण शरीर बना रहता है। यह कर्म-बंध ही जन्म जन्म में भटकता है। कार्माण शरीर के विसर्जन के लिए आस्रव का रोकना आवश्यक है। इससे महावीर का ‘संवर’ तत्व निकलता है। संवर अर्थात् रोकना। कर्म-मल विसर्जन के दो पहलू हैं, (१) नये कर्माणुओं को आने से रोकना और (२) संचित कर्माणुओं को बाहर करना। ‘संवर’ से पहले का अर्थ है ‘निर्जरा’ से दूसरे का। समग्र कर्म संस्कारों से आत्मा कब पृथक हो जाती है तो इस अवस्था का नाम ही ‘मोक्ष’ है। मोक्ष कोई स्थानिक घाटना नहीं है, मोक्ष आत्मा की स्वरूप अवस्था है। अपने में आकर ही आत्मा मुक्त हो जाती है। महावीर बाणी में कहा गया है, ‘तपस्या के द्वारा बंधे कर्मों की निर्जरा से आत्मा मुक्त हो जाती है..... कर्म ही बन्धन है। मन, वचन, कार्य द्वारा यदि जीव संवर पाले तो पाप कर्म नहीं बंधते और तपस्या से संचित कर्मों का नाश हो जाता है। इस प्रकार नये कर्मों (आस्रव) के एक जाने से और पुराने कर्मों के क्षय (निर्जरा) हो जाने से संसार भ्रमण का अन्त हो जाता है निसंदेह, कर्मक्षय से ही दुःखक्षय होता है... दुःखक्षय से वेदना क्षय होती है और वेदना-क्षय से सब दुःखों की निर्जरा हो जाती है... और इस तरह जीव मुक्त होकर शुद्ध बुद्ध परमात्मा स्वरूप को पा लेता है।

महावीर ने जो कहा वह कोई नया सत्य न था और फिर वस्तुतः सत्य नया-पुराना होता भी कहा है? उन्होंने बही कहा जो सनातन है और सदा से है। वे कोई नया धर्म स्थापित करने न आये थे। वे धर्म को नहीं, धर्म में

खोयी निष्ठा को पुनस्थापित करना चाहते थे। सत्य तो एक ही है, वह अनेक कैसे हो सकता है। देखने की दृष्टियाँ भिन्न हो सकती हैं, पहुँचने के मार्ग भ्रमल हो सकते हैं पर इससे वह भ्रमल नहीं हो जाता है जिस तक कि पहुँचना है। महावीर के प्रति विश्व इस प्रात्यक्तिक रूप से असंप्रदायिक और अनेकांतवादी जीवन-दृष्टि दान के लिए सदा ऋणी रहेगा। उन्होंने कहा मत्ताग्रह प.प है। मैं सही हूँ और दूसरा गलत है, यह दृष्टि हिंसक और अहंकारी है। मैं भी सही हो सकता हूँ, दूसरा भी सही हो सकता है। यह भी सही हो सकता है, वह भी सही हो सकता है। उनका यह ही के स्थान पर 'भी' पर जोर तत्त्व चिंतन के जगत में एक महान् क्रांति है। सत्याग्रह का साधक मत्ताग्रही कैसे हो सकता है। सत्य अनेक बिधि देखेगा, निरूपण भी उसका अनेक रूप से होगा। एक मत वा आग्रह, हर अनेक का असत्कार है, इसलिए अनजाने वह सत्य का तिरस्कार बनता है। इससे उन्होंने किसी का विरोध नहीं किया है, खंडन नहीं किया है, सत्य जैसा दीखा है उसका पक्षपात रहित ही निरूपण किया है। सत्य ही उन्हें महत्त्वपूर्ण था, सत्य के संबन्ध में प्रगट विचार नहीं। उन विचारों पर रुककर विरोध बैमनस्य होता है। विचार भीमित है, भाषा सीमित है, दृष्टि सीमित है, इसलिए निश्चय ही, असीम सत्य उनमें पूरा पूरा समाता नहीं है। अज्ञात शत्रु से महावीर ने कहा था, "मनुष्य की दृष्टि परिमित और सीमित है—वह कथंचित् ही वस्तु को देख सकती है। वस्तु का सर्वांग ज्ञान उसे युगपत् नहीं होता है और वह उसका विधान करने में असमर्थ है...वस्तु अनंत धर्मात्मक...वह परिवर्तन की रंग भूमि है, निरन्तर बहने वाला प्रवाह है...वह इन्द्रिय बोध, बुद्धि कल्पनाओं और वचन कलापों से बहुत अधिक है। वह वर्तमान में वर्तता हुआ भी, भूत-अविष्यत् दोनों को अपने गर्भ में समाये हुए है। वह केवल ज्ञान-गम्य है उसका अनंतर्वा भाग बुद्धिगम्य है उसका भी अनन्तर्वा भाग शब्द गोचर है।" इसमें शब्दों पर विवाद व्यर्थ है। विचारों पर मत्ताग्रह व्यर्थ है। सत्य को बौद्धिक विश्लेषण से नहीं, आत्मिक अनुभूति से ही पाया जा सकता है।

यह अनेकांतवादी दृष्टिकोण महावीर के सर्व-समन्वयी दर्शन का आधार है। इस समन्वयवादी उदारता के कारण ही वे लोक पूज्य हुए थे। सब उन्हें स्वीकृत हैं, सबका आदर है, सबके प्रति अनंत कल्याण है। उनका प्रभाव युग पर अभूतपूर्व था। जो निकट आया तो उनका हो गया। दूर दूर तक उनके जीवन की सुगंधि पहुँची। वे लोक के लिए जीवन के दुखों से भार ले जाने वाले तीर्थ बन गए। सर्व आत्म कल्याणकारी तीर्थ का प्रवर्तन उनके द्वारा हुआ। तीर्थ का अर्थ है, 'जिसके द्वारा तिरा जाये'। इससे ही वे तीर्थंकर कहाये। आचार्य समन्तभद्र ने उन्हें 'सर्वोदय तीर्थ' कहा है क्योंकि उनके हृदय के द्वार सबके लिए खुले थे। कोई जाति-पांति का भेद न था, स्त्री-पुरुष की भिन्नता न थी। सब आमंत्रित थे सब उनकी कल्याण के समान पात्र थे। उनकी छाया सब पर पड़ी जिसके चिन्ह आज भी एकदम मिट नहीं गये हैं हम जो आज हैं, हमारी संस्कृति जो आज है, वह उनके बिना ऐसी नहीं हो सकती थी। सोचता हूँ कभी, क्यों या इतना अनुभूत उनका प्रभाव? कहाँ से यह प्रालौकिक शक्ति उनमें आई थी? उत्तर खोजने दूर नहीं जाना पड़ता है, महावीर की दिव्य प्रतिमा प्रांतों में खड़ी हो जाती है। आज भी वह शक्ति देती है, पवित्र करती है। उनके प्रभाव का कारण स्पष्ट हो जाता है, उन्होंने वही कहा जो किया था। उनके विचार और आचार से अन्तराल न था। विचार और कर्म एक था। विचार अपने में मृत है, आचार में उतर कर ही वह जीवन्त बनता है। महावीर का अभूतपूर्व प्रभाव इसी तथ्य में निहित है। उपदेश नहीं, आदर्श-उदाहरण ही कार्यकारी होता है। वह जो अपने को तपाता है अपने को जीतता है, सत्य जिसे बौद्धिक ही नहीं, अनुभूतिगत होता है, निश्चय ही उसकी विचाराधारा देश और काल में निस्सीम प्रभाव डालती है। इस अर्थ में महावीर दूर होकर भी हमसे दूर नहीं हैं। उनका प्रभाव आज भी जीवित है, उनकी प्रतिमा आज भी हमारे हृदयों में बैठी हुई है। ऐसा नहीं लगता है कि काल की अपेक्षा से वे हमसे दूर हो गये हैं, पर काश ! उनके प्रभाव को हम अपने जीवन में भी उतार पायें, उनके त्याग, उनकी अहिंसा, उनकी समन्वय साधना को, तो इतना निश्चित है कि वे आज भी उलझन, अन्धेरे और दुःख से हमें बाहर ले जा सकते हैं।

Ram Chandra Jain

*Hony. Director, Institute of Bharatological
Research, Sriganaganagar.*

Fifth Vow of Vardhamana Mahavir : its Causes

The first (those under first Tirthankaras) Saints were simple but slow of understanding, the last saints prevaricating and slow of understanding, those between the two simple and wise, hence there are two forms of laws."¹

Thus said Gautama to Kesi on his question, "The Law taught by the great sage Parsva, recognises but four vows, whilst that of Vardhamana enjoins five. Both laws pursuing the same end, what has caused this difference?"¹

Gautama's answer may be a complete truth but this does not satisfy the modern scientific scholar. Scholars have accepted that Parsava was a great historical personage, and Mahavira came 250 years after him. There must have been great socio-historical forces at work during this period that brought this revolutionary change converting the nature of simple and wise people into prevaricating and slow.

Aryo-Brahms had finally subjugated the western parts of Bharata after their victory in Dasrajna war Circa 1150 B.C. They had settled in the region of

It was the general social atmosphere of moral decadence that influenced the judgement of Mahavira to independently propound the vow of Brahmacharya.

Brahmacharya, according to Vardhamana, was not the study of Vedic or any other literature or the art of priesthood. It was a conduct of life. Brahmacharya is victory over attachment. It is complete abstinence from sexual intercourse. Nay, it is much more. It is complete control over matter.

-- Editor

Saraswati and Drsadvati valleys which they renamed Brahnavarta. Eminent scholars maintain that the Aryo-Brahms, who later came to be known as Vedic people, were associated with great acts of violence in war and in peace which the original people of Bharata strenuously opposed. The violence aspect of Vedic culture is rightly given prominence but its another aspect, the aspect of sex-relationship, has not even been given due recognition.

We find three strata of sex-relationship of the Vedic people in Rigveda and later Vedic literature. Firstly, unlicensed communal sex-relationship between man and woman during their nomadic semi-barbarous state continuing up to 1150 B.C., secondly unlicensed free sex-relationship after they adopted the settled patriarchal family state till Circa

1. Sacred Books of the East, Volume 45, 1875, Uttarudhyayana Sutra, 23 26 Page 122.
2. Op. Cit, Utt. Su. 23. 23-24 Page 122,

750 B.C.; and thirdly sex-freedom under regulated family State till circa 600 B.C.

When the Aryans and their successors, the Aryo-Europeans, the Aryo-Asians, the Aryo-Hittites, the Aryo-Iranians and the Aryo-Brahms, were in the nomadic state; they developed the the patriarchal system as the son was of greater importance to daughter for winning wars and subjugating adversaries. The Aryan people from the very beginning had prejudices against the womanhood. The best utility of the woman was to produce children and specially sons to strengthen their physical might. Vedic people always cherished the birth of a son and that was a great occasion for joy and festivity. They deprecated the birth of a daughter¹.

The Aryans in their earlier stages were organised in tribal collectives. They had a collective system of production which they called Yajna. Idea of relationship like father, mother, son, daughter etc. was absent and men and women had free sexual intercourse with one another in the presence of all. They took part in mass sexual intercourse in the presence of fire, invigorated by the quaffing of plenty of Soma juice or liquor².

Yajna seems to have meant in these remote times an orgy of promiscuous sexual intercourse by the side of the alter itself. Yajna means procreation, without any relationship of father and mother, in context of social sex-relationship.

They usually organised popular festivities called Samana. Yaska explains it as an epithet of Yosa (योषा) in the sense of 'Unanimous'³. He gives योषा the meaning of a young woman tracing it to √य 'to mix' literally "mixing with a male"⁴. The sense here clearly is that all males and females met there together with one mind, with unanimity. There was no distinction of father and daughter, mother and son, brother and sister but there was only one distinction of man and woman but both having unanimity of plan and purpose. But Yaska appears to be wrong in taking the principal word as 'Samana'. This may as well be 'Samana'. This fits in well with the historical context. It may be that during the 7th centuries B. C. when Yaska flourished, people might have begun to deride the primitive Samana institution which might have forced him to play intellectualism with grammar. 'Samana' is a proper noun, not an epithet of योषा

1. (1) Rigveda 1.91.23; 1.92.13; 3.1.23; 10.42.45; 10.85.25.

(2) Atharvaveda 3.32.2; 5.35.11

2. Atharvaveda 6.11.3.

3. P. D. Karmakar, The Asvamedha. Its original signification, A. B. O. R. I. vol. 30 Page 341, 343.

4. Siddheswar Varma, Etymologies of Yaska, 1953, Page 66.

5. Op. Cit, Page 82.

signifying 'Communal Festival' where all partaking members of the community were of one mind. Young and old women rushed forth to Samana with joy and felicity to find lovers and to enjoy with their old lovers'.

This state of sexual-relationship is very correctly reflected in the two epithets signifying this state of affairs. This relationship is summed up in the words Jara¹ and Jaya³. Jara means a male human being who is the lover of any woman in the society. This word does not carry the sinister meaning of a voluptuous unsocial element in this age. The sinister meaning was later on attached to this word. Jaya was not used in the sense of Patni or married wife. Any woman of society who bore children from her lover the Jara was called Jaya. This clearly establishes that men and women, without any distinction, could make merriment with each other with mutual consent without social disapproval or blasphemy. Love bears throughout the stamp of an undisguised natural sensuality⁴.

Women in this communal context, were known as Yosas (यसाः). More beautiful damsels amongst them were known as Usas. Usa in Rigveda is depicted

as brilliant and attractive maiden dressed in variegated colours, ever joyful dancing with her breasts open, effulgent in peerless beauty, radiant with her lover, charming and resplendent⁵. They did not belong to the Hetaera class of society as suggested by Pischel and Geldner⁶ but that was the general state of the social organisation. What came to be looked down in later times on the division of society into the Noble and the Hated was approbated and revered in the undivided state of society. Urvasis were best among Usas. They could not bind themselves to any one particular man. They belonged to the whole society or Gana. Urvasi, the Ganike was the mother of the illustrious Sage Vasistha⁷ but his fatherhood is ambiguous and doubtful. Urvasis were also used to ensnare the effective enemy leaders as in the case of Non-Aryan Pururava. Sex-relationship of the Vedic people, in their earliest stage, was of the type of unrestrained and free communal sex enjoyment.

Arya-Brahms after their conclusive victory in Dasrajna War had settled in the Saraswati-Drasadvati region. They had earlier come in contact with a

-
1. (1) Rigveda 2.36.1; 4.58.8; 6.75.4; 7.2.5.
(2) Atharvaveda 2.36.1.
 2. Rigveda 1.66.8; 1.117.18; 1.134.3; 1.152.4; 9.32.5.
 3. (1) Rigveda 1.105.2; 1.124.7; 3.53.4; 4.3.2; 4.18.3; 9.82.4; 10.10.7; 10.17.1; 10.71.4
(2) Atharvaveda 8.76.3-5; 19.42.2; 3.30.2; 6.60.1.
 4. A Weber, The History of Indian Literature, 1261, Page 38.
 5. Rigveda 1.22.10; 2.29.1, 1.92.4.
 6. V. M. Apte, Vedic Age, 1957, Page 391.
 7. (1) Rigveda 7.33.11.
(2) S. R. Shastri, Women in the Vedic Age, 1954, Page 63.

similar culture in Iran two centuries ago; but in the nomadic state, they did not assimilate much of that culture. The impact of the original Bharatiya culture was very effective on them after they took to settled life. Families on the patriarchal pattern were established. Aryo-Brahms or the Vedic people were in possession of a vast domain of land, prosperous in agriculture and industry with a very high state of culture and civilization. The wholesale massacre of the original people of Bharat on battle fields left numerous widows as prizes of war whom they took as their slaves and concubines. Indra led the process. He took to concubinage the widow of Puru Purukutsa, the leader of the Ten-Republics confederacy, Purukutsa Narmada who afterwards gave birth to a levirate son Trasadasyu from Indra¹.

The Vedic people were great intellectuals. They readily understood that their old tribal collective way of life and socio-economic institution of Yajna could not endure in their original form in the altered circumstances. Their first reaction to the influence of the spiritual Bharatiya culture was that they

disintegrated their tribal life and took to family life. Communal production and procreation had also to be given up but they did not give up their basic concept of collectivity. Kingship was created and all families were made subject to it. Yajna was the highest and best duty of the King and hence socio-economic life of the people was subordinated to the institution of Yajana. Thus the direct social, economic and public life became ritualised.

The conquerers changed their institutions to suit the changed circumstances but the state of their sex-relationship continued to be the same, rather in an aggravated form. The existence of the widows of Aryo-Brahms adversaries accelerated the process. With the establishment of the institution of family, the institution of Marriage was also evolved. But the old tradition of communal sex-relationship could not die in one day. Polygamy² and Polyandry existed side by side. Women, widows or having their husbands living, bore levirate children as Trasadasyu and Upamasravas by Niyoga custom.⁴ Unmarried maidens bore children³ and had paramours.

1. Rigveda 4.42.8-9.

2. Rigveda 1.62.11; 1.71.1; 1.104.3; 105.8; 1.112.19; 1.186.7; 6.53.4; 7.18.2; 7.26.3
10.43.1; 10.101.11.

3. Rigveda 1.167.4 to 6; 8.29.8; 10.85.37-38.

4. (1) Rigveda 10.40.2; 4.42.8-9, 10.33.6-7.

(2) Atharvaveda 10.18.8

(3) R. C. Jain, Origin of Kuru Tribe, read before History Section of the Oriental Conference.

5. (1) Rigveda 2.15.5;

(2) Atharvaveda 8.6.13.

Unmarried girls were immoral¹⁰ and married women went astray¹¹. The maidens and the married women had their lovers but they were not looked askance by society.¹

Incestuous intercourse between father and daughter has been recorded in Rgveda (10.61.5-7) but that appears to be the memory of a faded ancient social event. But sexual intercourse between brother and sister² has not yet died out though it was in the state of fast decadence as is evidenced by Yama-Yami dialogue (Rigveda 1010).

Though the practice of promiscuous mass sexual intercourse in public was discontinued; its memory was still cherished in this period. After the slaying of Horse in Asvamedha; the chief queen had to lie down with the dead horse in a state of sexual intercourse. She was accompanied by three other queens and four hundred attendants including maidens (कुमारी), women discarded by their husbands (परित्यक्ता) and oversexed amazon type of women (बाबाता)³. There may or may not have been mass sexual intercourse

with them but at the least, this clearly establishes that the ancient practice was ritualised and still remembered with joy and felicity.

Women were fast losing their independence. They were reduced to the status of chattel and were owned and disposed of by man like chattel. They could be given away as sacrificial fees to the priests alongwith gold and cattle. Abhyarartin and Vasistha got two damsels each in Dana or gift⁴. Risi Sobhari got 500 Vadhus in gift⁵. Word 'Vadhu' (वधू) has a significant pointer in this context. Vadhus are those women who are carried away by force or with consent and made wives or concubines. Vadhu in the sense of a married wife is a post-Mahavir growth. Anga gave 10,000 female-slaves to his priest Aitareya⁶. Rsi Aruni⁷ possessed Dasis. Aswins presented fair-skinned women to black Kanva⁸. Rsis and others guests could get the daughter and the wife of the host for their temporary sexual use⁹. Women were getting to be the victims of the best of the men in power, the kings, the priests and their henchmen. The

-
1. Rigveda 1.124.7; 4.5.5; 8.35.3.
 2. Rigveda 1.134.3; 9.32.5.
 3. Rigveda 8.91.4; 2.29.1; 8.17.7;
 4. Atharvaveda 8.6.7.
 5. R D. Karmakar, op-Cit, Page 342.
 6. Rigveda 6.27.7; 7.18.22-23
 7. Rigveda 8.19.36.
 8. Aitareya Brahmana 8.22
 9. Brhadaranyaka Upanisad 6.2.7;
 10. Rigveda 1.116.23; 1.117.7-8; 8.85.3-4; 8.50.10
 11. J. J. Meyer, Sexual life in Ancient India, 1952, page 512 (507 to 518).

moral decadence had set in and women were degraded to a worse position than they enjoyed in the early primitive state of communal life. We find great confusion in sex-relationship in the age.

Rigvada was redacted Circa 1000 B.C. This age culminated in the redaction of later Samhitas, Tenth Mandal of Rigveda and Brahmanas. This happened Circa 750 B. C. The new culture had been established by violence and it was through violence that it solidified its power. Ritualisation of sacrifices symbolised the highest stage of violence. This violence brought in human degradation preparing field for the slavery of womanhood. Parsva came on the historical scene in this age in the foot-steps of Munis and Sisnadevas of the pre-Rigvedic and Rigvedic fame. He mainly directed all his spiritual energies against the forces of violence. He gave to humanity the call for the re-establishment of the order of non-violence. He was very much successful in reducing the quantity of violence in Vedic way of life. Vedic society reacted to this non-violent onslaught by adopting a further change in their way of life. They created three-fold Ashrama System; i. e. Brahmacharya, Grihastha and Vanaprastha. Sanyasa was added later on after the Mahavira age. This regulated family state is the best but the most important period of sex-relationship circa 750-600 B.C.

Word Ahimsa or non-violence is not found in Samhitas, Brahmanas and Aranyakas. It is found only twice and only in one pre-Mahavira Upanisad; the Chhandogya Upanisad. They indicate that Vedic Risis had begun to appreciate Ahimsa. Vedic violence in sacrifices had become limited in scope and they began to be confined to specially ordained places and occasions¹. Inhuman and ghastly violence to life had retraced back many of its steps.

But the forces of fast decaying sex-relationship could not be kept in check. Parsva had preached Chujjama Dhama which did not specifically mention a vow regarding sex-relationship. It was included in the fourth vow of Aparigraha; the connotation of the epithet Aparigraha being 'Attachment' (पुत्रा परिग्रहो)² which includes attachment to property and sex both. But after the death of Parsva no outstanding personality of great eminence arose to fight against the evil of moral decadence. Yajnavalkya reflected the popular state of affairs in saying that no one cares whether a wife is unchaste or not³.

A doubt may be raised that when there was so much moral decadence in the age of Parsva; why did he not fight this evil and give a specific vow of Brahmacharya? His age was marked by the general prevalence of sacrifices in their fullest glory. Brahmavarta witnessed the scenes of great and

1. Chhandogya Upanisad 3.17.4; 8.15 1

2. Dasvaikalika Sutra 6 21

3. Satapatha Brahmana 1.3.1.21

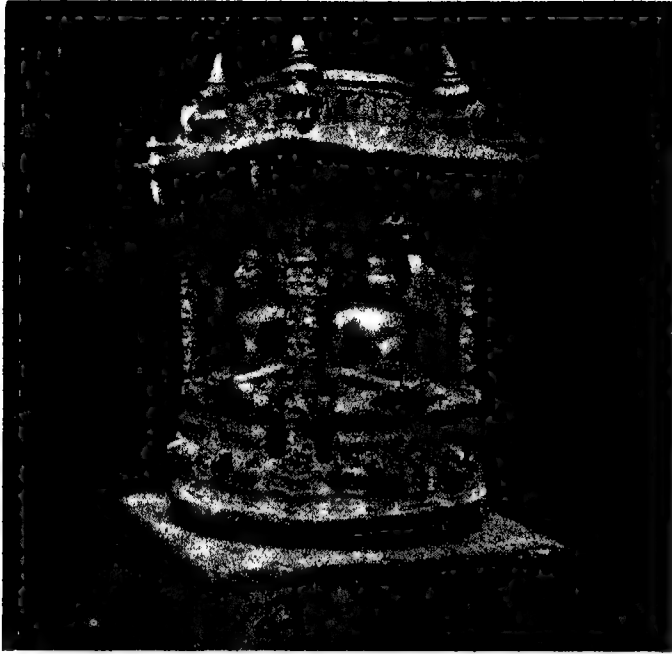
numerous Asvamedhas. Vedic people were perpetuating great violence to human beings and beasts in the name of culture. Yajna was their chief weapon. The whole atmosphere was surcharged with violence. The period was marked by mass animal sacrifices on large scale. Degeneration in sex-relationship was only a necessary corollary of the violent Yajnas. It was only a branch of a big tree. Parsva attacked the principal evil. He might have thought that the branch will fall with the fall of the tree as Mahatma Gandhi thought that the Princely State would fall with the fall of British India Empire. He was so successful in uprooting the violent Yajnas that they became a memory of the past and the priests of Brhadaranyaka Upanisad bemoaned the fading away of Asvamedhas performed by the Pariksitās of old'. It was befitting of a supreme leader that he did not fight on more than one front and channelised all his energies to principal and main front. It paved the way for Mahavira's success against this sex evil.

The old order of sex-relationship in practical and ritualised form continued

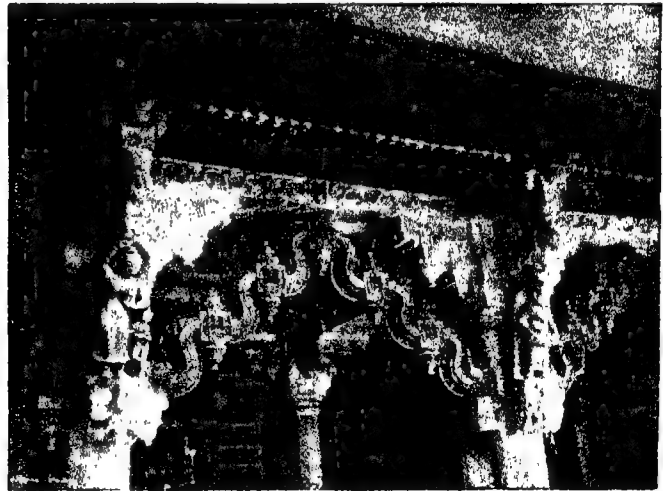
as before. Vedic people had consolidated their power through Tri-Ashrama system. The institution of Brahmacharya evolved and glorified. It ordained a young boy to live with his master for a certain number of years and learn proficiency in the Art of priesthood. Brahmachari was a pupil, a religious student or student of sacred wisdom'. It is not without significance that the word Brahmacharya is not used in the kernel of Rigveda. The Vedic tribal collective was undivided in the earlier stages and there were neither Vernas nor Ashramas. It was only Brahma or Brahma or the tribal collective and everybody acted according to the injunctions of that Brahma. But when Brahma got disreputed, a class had to be created to safeguard the interests of priesthood and hence we find students for Vedic studies, the art of priesthood.

The discipline of Brahmachari¹ does not include any rule regarding sex-relationship. But one curious rule is included there and it is this—"If a Brahmachari does not look at a naked woman, he obtains the beauty that is in

-
1. Brhadaranyaka Upanisad 3.3.1-2
 2. (1) Rigveda 10.109.2 to 5
 (2) Atharvaveda 6.108.2; 19.19.8; 6.133.3 5.10.3 to 8 and 12 to 17; 5.19.7 and 12 to 15
 (3) Taittiriya Samhita 3.1.9 4; 6.3.10.5.
 (4) Chhandogya Upanisad 4.4.1 and 3; 4.10.1; 8.5.1 and 3; 8.7.3; 8.11.3
 (5) Brhadaranyaka Upanisad 5.2.1; 6. 2.4.
 3. (1) Ansharvaveda 11.5
 (2) Taittiriya Samhita 6.3.10.5
 (3) Satpath Brahmana 11.3.3.1
 (4) Gopatha Brahmana 1.2.1 to 9



ऊंडा मन्दिर डूंगरपुर का समोसरण की चतुर्मुखी प्रतिमा



संघीजी का मंदिर सांगानेर

the medium''¹. This is a rule purely for materialistic benefit. The beauty of a woman may help the Brahmachari in his further years to enjoy more and more carnal pleasures, otherwise the beauty of a maiden is not needed. This is no injunction against sexual intercourse. We find lapses of pupils with the wives of their masters and the sin was considered so trivial that it could be expiated by the recitation of a few mantras.² A sacrificial ritual presided over by such a priest required a pair to be united within the sacrificial ground.³ It appears quite certain that strict celibacy was not a part of discipline of a Brahmachari.

When Vardhaman Mahavira appeared on the historical scene; he found sex-relationship completely shattered. What was more intolerable to him was the state of complete degeneration in the whole of Northern India brought by a foreign ideology of violence and exploitation. Woman who is equal partner of man was being exploited for the lust of man. She had been reduced to the status of slavery to this extent that she was also taken prisoner in war and publically auctioned like a Chattel. The case of Chandanabala is in point. She along with her mother was taken prisoner after her father Dadhivahana, King of Champa, was killed in battle.

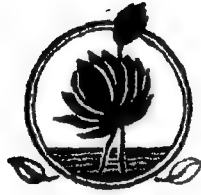
The conquerer Satanika, king of Vatsas wanted to rape the chastity of her mother who instantaneously committed suicide on the spot. Chandanabala was publicly auctioned.⁴ After this event Mahavira attained purest knowledge.⁵ His first sermon also included the fifth vow of Brahmacharya along with four-fold vows of Parsva, i. e. Non-Violence, Truth, Non-stealing and non-Attachment or Aparigraha. It was this historical and social setting that led Mahavira to specifically enunciate the vow of Brahmacharya to be followed by Chaturvidhasangha. Hermann Jacobi maintains that men of upright disposition and of quick understanding would not go astray by observing the four vows literally i. e. by not abstaining from sexual intercourse. There was decay of the morals of the monastic order.⁶ Jacobi did not sufficiently pay heed to the consequences of the vows of non-violence and non-attachment. A monk strictly observing these two vows could not indulge in an act of violence and attachment which necessarily accompany the act of sexual intercourse. His argument is mechanistic and unreal. The influence of Vedic sex atmosphere had very likely brought in laxity in some saints and lay followers of Parsva and this state also as a part of historical back-

-
1. M. Bloomfield, Op. Cit, Page 111
 2. () Chhavdojya upanisad 5.10.9
(2) Macdonell and Keith, Vedic Index, 1958, volume 2 Page 76.
 3. Taithiriya Samhita 7.5.9.2
 4. Kalpa Sutra, Sutra 96.
 5. H. C. Roy Chowdhery, Political History of Ancient India, 1950, Page 109.
 6. Sacred Books of the East, volume 45, Page 122 FN3

ground might have influenced the judgement of Mahavira. If the laxity, as suggested by Jacobi, would have been the sole consideration, Mahavira could have set it right by rules of internal discipline alone. But it was the general social atmosphere of moral decadence that influenced the judgment of Mahavira to independently propound the vow of Brahmacharya.

Brahmacharya, according to Var-dhaman was not the study of Vedic or any other literature or the art of priest-hood. It was a conduct of life. Brahm-charya is victory over attachment. It is complete abstinence from sexual intercourse. Nay, it is much more. It is complete control over Matter.¹

-
1. (1) Uttaradhyans Sutra 32 12; 16.10
 - (2) Dasavaikelika Sutra 8.59. 8.60.



डा सुमतिचन्द्र

एम. ए (गणित) दर्शनशास्त्री, पी-एच. डी. अमरौहा

आचार्य कुन्दकुन्द का दृष्टिकोण

भारतीय दर्शनों में विवेचन की तुलनात्मक पद्धति का अच्छा स्थान है। भारतीय दार्शनिक विचारों के पारस्परिक आदान-प्रदान पर अधिक विश्वास करते थे। यही कारण है कि प्रत्येक भारतीय दार्शनिक अपने ही मन्तव्य का प्रतिपादन करता हुआ दृष्टिगत नहीं होता है, किन्तु अन्य दर्शनों की मान्यताओं की भी समीक्षा करता हुआ दिखाई देता है। आचार्य कुन्दकुन्द ने भी इसी तुलनात्मक पद्धति के अनुसार अन्य सिद्धान्तों की समीक्षा की है, और उनके गुण-दोषों का उद्भावन करते हुए स्वकीय मन्तव्य की स्थापना की है। आचार्य कुन्दकुन्द के अध्यात्म शास्त्रों का अध्ययन करते समय पाठकों की दृष्टि अनायास ही आचार्य शंकर के अद्वैत वेदान्त की ओर आकृष्ट हो जाती है। दोनों ही आचार्यों ने अध्यात्म रूप परमतत्त्व के सम्बन्ध में प्रचलित विस्वादों को दूर करने का प्रयत्न किया है। दोनों ही आचार्यों की मूल कृतियों पर एक बड़ी संख्या में टीकाएं उपलब्ध होती हैं। आचार्य कुन्दकुन्द की प्रसिद्ध कृति समयसार की प्रमंजी टीका की भूमिका में प्रोफेसर चक्रवर्ती लिखते हैं, समयसार के प्रसिद्ध टीकाकार आचार्य अमृतचन्द्र सूरि आचार्य शंकर के समकालीन थे। दोनों आचार्यों के सिद्धान्तों की समानताएं तथा शारीरिक माध्य में भाषा की समानताएं इस तथ्य को पुष्ट करती हैं कि आचार्य अमृतचन्द्र सूरि और आचार्य शंकर एक दूसरे के विचारों से परिचित अवश्य थे। आचार्य शंकर एक स्थल पर स्वयं लिखते हैं कि उनका सम्पर्क एक द्रविड़ आचार्य से हुआ

* करता हो तथा चाहे कितना ही तप करता हो। गुद्धात्मा के लक्ष्य को सदैव दृष्टि के सामने रखना नैतिक या मोक्ष-मार्गीय चेतना का सर्वस्व है। इस दृष्टि का अभाव होते ही जीव मोक्षमार्ग के अपने चरम उद्देश्य से भ्रष्ट हो जाता है। निश्चय नय इसी चरम लक्ष्य के सापेक्ष वस्तु की व्याख्या करता है।

था। सम्भवतः वे द्रविड़ आचार्य अमृतचन्द्र सूरि ही हैं।

आचार्य शंकर परम ब्रह्म को एक मानते हुए विश्व की व्याख्या करने के लिए सत्ता की त्रिरूप कल्पना करते हैं। परमब्रह्म की सत्ता पारमार्थिकी और अपञ्चात्मक संसार की सत्ता व्यावहारिकी तथा प्रातिभासिकी कहलाती है। एकरूप पारमार्थिक सत्ता का व्यावहारिक रूप से या प्रातिभासिक रूप से प्रतिभासित होने का कारण माया है जो स्वयं असत् है और असत् को ही जन्म देती है। यहाँ तक कि पारमार्थिकी दृष्टि से ब्रह्म का सत्, चित् और आनन्द रूप कल्पना करना भी अयथार्थ है। आचार्य कुन्दकुन्द ने आत्मतत्त्व की व्याख्या के लिए केवल निश्चय और व्यवहार नयों का ही आश्रय नहीं लिया है, किन्तु पञ्चातीत तत्त्व की भी कल्पना की है।^१ निश्चय नय से साधारणतया उनका अभिप्राय शुद्ध नय से हैं। अशुद्ध निश्चयनय की कल्पना भी जैत दर्शन में पाई जाती है, किन्तु आचार्य ब्रह्मदेव अशुद्ध निश्चय नय की व्यवहार नय ही कहते हैं।^२

१. समयसार, भाषा १४६-१५०, और १५१।

२. द्रव्य संग्रह दृष्टि. पृ० ५६।

शुद्ध नय आत्मा को पूर्णतया कर्मोपाधि से रहित शुद्ध रूप में ही देखता है। आत्मा का बाह्य वस्तुओं से, शरीर से, भौतिक कर्मों से और उसकी क्रोधादि अशुद्ध पर्यायों से सम्बन्ध व्यवहार नय से स्थापित किया जाता है।^१ इस व्यवहार नय के भी अनेकों स्तर हैं जो स्थूलतम से सूक्ष्मतम व्यवहार की ओर बढ़ते हुए मालूम होते हैं। आत्मा में ज्ञान दर्शनादिक गुणों की कल्पना भी व्यवहार नय से है, निश्चय से अभेद रूप एक आत्म तत्त्व का ही ग्रहण होता है।^२ जब आचार्य कुन्दकुन्द व्यवहार नय को प्रयुक्तार्थ, तथा शुद्धनय को सूक्तार्थ कहते हैं^३, तो उनका सिद्धान्त आचार्य शंकर की पारमार्थिक और व्यावहारिक सत्ता के अद्वैतिक समीप आ जाता है। ब्रह्म के स्थान पर मोहनीय कर्म को रख देने से दोनों सिद्धान्तों में पर्याप्त समानता आ जाती है।

स्याद्वाद जैन दर्शन की ज्ञान मीमांसा का एक महत्वपूर्ण अंग है। वस्तु को तादात्म्य सम्बन्ध से अनेक धर्मों का आधार मानकर विवेक्षा के कारण अपेक्षावाद का जन्म होता है। अपेक्षावाद का प्रारम्भ सद्रूप धर्मों के आधार पर होता है। जब दृष्टि विशेष से किसी धर्म को अभिवेद्य बनाया जाता है तब शेष धर्मों का अभाव दृष्ट नहीं होता किन्तु उनको गौण बना दिया जाता है। दृष्टिकोण बदलते ही दूसरे धर्म प्रकट होते दिखाई देते हैं।^४ यही कारण है कि वस्तु को किसी धर्म विशेष के साथ सर्वथा एकात्मक मानना एक दोष पूर्ण प्रत्यय है। आचार्य समन्तभद्र कहते हैं कि निरपेक्ष नय मिथ्या होते हैं और सापेक्ष नय वस्तु को सिद्ध करने वाले होते हैं।^५ नय अनियमित रूप से प्रवर्तित नहीं होते। नयों के विभाजन (divisions) अनियमित नहीं हैं, उनके पीछे विभाजन का

सिद्धान्त (principal of division) अवश्य होता है। स्याद्वाद विभिन्न दृष्टियों से वस्तु का विवेचन करता है। चूंकि प्रत्येक विवेचन एक दृष्टि विशेष से शासित होता है, अतः वह वस्तु का पूर्ण विवरण नहीं दे सकता। इन आंशिक विवरणों को केवल पूर्ण वस्तु स्वरूप के सापेक्ष मिथ्या कह सकते हैं। जहाँ तक सीमित दृष्टिकोण से सम्बन्ध है आंशिक विवरण असत्य नहीं कहे जा सकते। ऐसी स्थिति में पूर्णज्ञान के दृष्टिकोण से आंशिक सत्तों के प्रतिमध्यस्थ भाव ही संगत प्रतीत होता है। यह मध्यस्थ वृत्ति नय पक्षों के ऊपर वस्तु के पूर्णस्वरूप की ओर इशारा करती है, जिसके सापेक्ष सभी नय मिथ्या कहे जा सकते हैं। उपाध्याय यशोजिजय लिखते हैं कि वास्तव में सच्चा शास्त्रज्ञ कहे जाने का अधिकारी वही है जो स्याद्वाद का आलम्बन लेकर सम्पूर्ण दर्शनों में समान भाव रखता है। वास्तव में मध्यस्थ भाव ही शास्त्रों का गूढ़ रहस्य है, यही धर्मवाद है। आचार्य भमूतचन्द्र सूरि मध्यस्थ भाव पर बल देते हुए कहते हैं कि व्यवहार और निश्चय को जानकर जो शिष्य मध्यस्थ होता है वही उपदेश का पूर्णफल प्राप्त करता है।^६

आचार्य कुन्दकुन्द और आचार्य शंकर दोनों ही अपने व्यवहारवाद तथा मायावाद को असत् और मिथ्या कहते हैं। विचारणीय विषय यह है कि उनका असत् और मिथ्या से क्या अभिप्राय है। आचार्य शंकर के लिए व्यावहारिकी सत्ता पारमार्थिकी सत्ता के सापेक्ष ही असत् हो सकती है। सत् और असत् के प्रत्यय परस्पर वेद हैं। यदि व्यावहारिकी सत्ता स्वयमेव निरपेक्ष रूप से असत् हो तो विश्व की व्याख्या का प्रश्न ही समाप्त हो जाता

१. समयसार, पाषा ३२, ५५ से ६०।

२. समय सार, पाषा ७।

३. समय सार, पाषा १३।

४. धंका व्याखी अन्वय १, श्लोक ५०८।

५. आत्म मीमांसा, श्लोक १०८।

६. पुस्तार्थ सिद्धमुपाय, पाषा ८।

है। माया और माया अन्य प्रभावों को सर्वथा असत् कहने से उनकी सत्ता किसी भी स्तर पर सिद्ध न होगी। जब तीनों प्रकार की सत्ताओं में सत्ता—सामान्य हो तो मानना ही पड़ेगा, प्रत्यथा व्यावहारिकी और प्रतिभासिक सत्ताओं को सत्ता ही नहीं कहा जा सकता। इसी प्रकार आचार्य कुन्दकुन्द का व्यवहार नय सर्वथा असत् और मिथ्या नहीं हो सकता, उसका असद्भाव शुद्ध नय की सापेक्षता में निहित है। यदि आत्मा को एकान्ततः शुद्ध मान लिया जाय तो आचार्य कुन्दकुन्द स्वयं सांख्यमत का प्रसङ्ग माने की आपत्ति उठती है।^१ नय—प्रयोग से सबैव आंशिक सत्य की ही उपलब्धि होती है तथा नय—प्रयोग निष्प्रयोजन और निराधार भी नहीं होता, प्रत्यथा नय—प्रयोग का कोई नियामक ही नहीं रहेगा और सुनय तथा कुनय का भेद मिट जावेगा। व्यवहार नय भी तो एक नय है। सभी नयों के समान उसकी स्थिति भी स्वीकार करनी चाहिए। यदि निश्चय नय के सापेक्ष व्यवहार नय असत् है तो व्यवहार नय के सापेक्ष निश्चय नय भी असत् होना चाहिए, नयों की सत्यता पारस्परिक सापेक्षता में है। निरपेक्ष नय मिथ्या हो जाते हैं।

डा० देवराज विठ्ठलेशोपाध्याय के मन्तव्य का निर्देश करते हुए लिखते हैं कि शंकराचार्य के ब्रह्मत्ववेदान्त में माया का प्रसङ्ग इसलिए आता है कि मनुष्यों की आस्था संसार में कम हो जाय तथा उनमें वैराग्य-भावना का प्रादुर्भाव हो सके।^२ क्या आचार्य कुन्द-कुन्द भी संसारी जीवों पर कष्टना करके वैराग्य-बुद्धि को अनुप्राणित करने के लिए व्यवहार को असत् और मिथ्या कहते हैं? व्यवहार नय के वाक्यों की असत् कहे जाने पर ऐसे प्रश्नों का उठना आवश्यक प्रतीत होता है। हृष क्रोधादि रूप जिन मनोवैज्ञानिक तथ्यों का अनुभव करते

हैं वे किस प्रकार असत् और मिथ्या हो सकते हैं? यदि आत्मा अपनी विभाव पर्यायों से सर्वथा अस्पृष्ट रहता है तो वह पूर्णतया अविभक्त है, अतः उसके लिए आचार शास्त्र (ethics) का उपदेश व्यर्थ है। इसके प्रतिरिक्त ऐसा मानने पर हम वस्तु के सापेक्ष निरपेक्ष स्वरूप का निषेध करेंगे और केवल निरपेक्ष पक्ष का ही पक्षपात करेंगे। जिस प्रकार वस्तु निश्च-अनिश्च, भेद-अभेद, और एक अनेक रूप है, उसी प्रकार वह सापेक्ष-निरपेक्ष भी है।^३ धारम तत्त्व में निहित विभावशक्ति की सार्यकता निमित्त स्वीकार करने में है। यदि निमित्त सर्वथा अकिञ्चितकर सिद्ध होता है तो विभाव शक्ति की कल्पना व्यर्थ हो जावेगी। शुद्ध नय से आत्मा में विभाव शक्ति का दर्शन ही नहीं हो सकता, अतः केवल शुद्ध नय से निमित्त का अकिञ्चितकरत्व सिद्ध होता है। शुद्ध नय केवल एक है और इसलिए वह केवल आंशिक सत्य का निरूपण करता है। वस्तुतः स्वरूप शुद्ध नय के भी परे है। वास्तव में जब द्रव्य संक्रमण या गुण संक्रमण सम्भव नहीं है,^४ तो कार्यकारण सम्बन्ध में पारस्परिक निमित्तता ही सार्यक प्रतीत होती है। अन्ततोगत्वा कार्यकारण के सिद्धान्त का सही रूप निमित्त कारण ही है। यदि इस सम्बन्ध का निषेध कर दिया तो सभी अर्थ परस्पर असम्बद्ध और निश्चिन्त हो जावेगे और निरपेक्षता रूप ही पक्ष का ग्रहण करने से एकान्त का दोष आ जावेगा।^५ विभाव शक्ति और निमित्त कारण के सम्बन्ध में पं० राजमल्ल लिखते हैं कि उन गुणों में स्वयं वैभाषिकी शक्ति है। वह जीव की संसार अवस्था में अपने कारणों से विकृत हो जाती है।^६ यदि गुण-शक्तियों की कल्पना व्यावहारिकी है तो विभाव शक्ति की कल्पना भी व्यावहारिकी है और इसीलिए गुण-शक्तियों की पारमायिक एकता में सद्रूप

१. समय सार, भाषा १२३।

२. पूर्वी और पश्चिमी दर्शन, पृ० १७८।

३. आप्त मीमांसा, श्लोक ३७, ४१, २८, ३३, १।

४. समय सार, भाषा ३८५।

५. आप्तमीमांसा, श्लोक ७३।

६. पञ्चाध्यायी द्वितीय भाग, श्लोक ६५६।

बैभाषिकी शक्ति भी सम्मिलित है। गुण-शक्तियों की कल्पना सर्वथा मिथ्या नहीं हो सकती क्योंकि ऐसा करने से अमेदैकान्त सिद्ध हो जावेगा। जीव और पुद्गल परस्पर निमित्त को स्वीकार करते हुए स्वयमेव परिणामन करते हैं।^१ उनके स्वकीय परिणामन में पारस्परिक निमित्तत्व अस्ति प्रेत है, अन्यथा पारस्परिक निमित्तत्व की चर्चा भी नहीं उठनी चाहिए थी। दृष्टि विशेष से निमित्त सम्बन्ध का निषेध कर लिया जाता है, किन्तु यह केवल प्राशिक सत्य है।

प्राचार्य कुन्दकुन्द के नय विभाजन के पीछे उनका एक विशेष दृष्टिकोण है। उनका प्रसिद्ध ग्रन्थ समय सार आचार शास्त्र या नीति शास्त्र (ethics) की एक अद्वितीय रचना है जिसमें नीति शास्त्र के गूढ़तम रहस्यों का उद्भावना हुआ है। सम्पूर्ण कृति आत्मकल्याण की तीव्र भावना से प्रेरित प्रेरित है। समयसार का प्रत्येक वाक्य आत्मकल्याण के उद्देश्य को सम्मुख रखकर लिखा गया है। इसका अर्थ यह होता है कि प्राचार्य कुन्द कुन्द के नय-विभाजन के पीछे आत्मकल्याण का उद्देश्य विभाजन सिद्धान्त (principle of diversion) के रूप में स्वीकृत है, अतः प्राचार्य कुन्द कुन्द के नयों और दृष्टि-कोण को नीति शास्त्रीय (ethical) कहा जा सकता है। द्रव्याधिक और पर्यायाधिक नय अथवा प्राचार्य उमास्वामी के सप्तनय तत्त्वशास्त्रीय नये (metaphysical) नय हैं। उनका विधान 'यथावद्वस्तु निर्णीतिः सम्यग्ज्ञानम्' का लक्ष्य सामने रखकर किया गया है। आत्मकल्याण की सापेक्षता में वे वस्तु का कथन नहीं करते, किन्तु यथावस्थित वस्तु का प्राशिक विवरण देते हैं। नय, चाहे वे तत्त्व शास्त्रीय हों या नीति शास्त्रीय परमार्थ का प्राशिकज्ञान ही दे सकते हैं, अतः सभी नयों के परे एक परमार्थ की कल्पना करनी ही पड़ती है।

प्राचार्य कुन्दकुन्द का व्यवहार नय और प्राचार्य उमास्वामी के तत्त्वार्थ सूत्र में वर्णित व्यवहार नय एक नहीं है। प्राचार्य विद्यानन्द स्पष्ट लिखते हैं कि तत्त्वार्थ सूत्र का व्यवहार नय द्रव्याधिक नय है,^२ उसका तादात्म्य प्राचार्य कुन्दकुन्द के व्यवहार नय से नहीं हो सकता। अशुद्ध निश्चय नय आचार शास्त्रीय आदर्श (ethical ideal) को अपना सत्य नहीं बनाता है, अतः उसका व्यवहार कोटि में ग्रा जाना आवश्यक है। इस प्रकार प्राचार्य कुन्द कुन्द अपने व्यवहार नय से जिन बातों का कथन करते हैं और उन्हें असत् या मिथ्या बतलाते हैं, वे सम्भवतः प्राचार्य 'उमास्वामी के व्यवहार नय से मिथ्या और असत् नहीं हैं।

प्राचार्य कुन्दकुन्द के नयों को आचार शास्त्रीय या नीति शास्त्रीय कहने का अर्थ यह होता है कि उनका विधान जीव-कल्याण का लक्ष्य सामने रखते हुए हुआ है। नैतिक चेतना (moral consciousness) का अर्थ इस आदर्श को सदैव अपने सामने रखना है। यह आत्म-दृष्टि ही नहीं, बल्कि शुद्धात्म दृष्टि है। यही प्राचार्य कुन्दकुन्द का भूतार्थ है, यही निश्चय नय है। जो मुनि निश्चयनय में लीन होते हैं वे मोक्ष पाते हैं।^३ अपनी आत्मा को अवबद्ध, असृष्ट, अनन्यक, नियत, अविशेष तथा असंयुक्त समझना शुद्ध नय है।^४ जो जीव अपनी आत्मा को शुद्ध समझता है वह शुद्धात्म का लाभ करता है, और जो अशुद्ध समझता है उसे अशुद्धात्मा का लाभ होता है।^५ प्रत्येक प्राणी के जीवन का लक्ष्य शुद्धात्म तत्त्व की प्राप्ति है, अतः जो इस जन्म के प्रति सदैव सजग रहता है उसे अवश्य ही इष्ट सिद्धि होनी चाहिए। जो व्यक्ति इस सर्वोच्च लक्ष्य के सम्बन्ध में विपरीत या भ्रमपूर्ण दृष्टि रखता है उसे शुद्धात्मा का लाभ कभी भी नहीं हो सकता, चाहे वह

१. पुत्रवार्थ सिद्धयुपाय, भाषा १२, १३।

२. तत्त्वार्थ श्लोक कालिक, २, ३२, ३।

३. समय सार, भाषा २६०।

४. समय सार, भाषा १६।

५. समय सार, भाषा १७६।

कितने ही व्रत, नियम और शील को धारण करता हो तथा चाहे कितना ही तप करता हो ।^१ शुद्धात्मा के लक्ष्य को सदैव दृष्टि के सामने रखना नैतिक या मोक्ष-मार्गीय चेतना का सर्वस्व है । इस दृष्टि का प्रभाव होते ही जीव मोक्षमार्ग के अपने चरम उद्देश्य से भ्रष्ट हो जाता है । निश्चय नय इसी चरम लक्ष्य के सापेक्ष वस्तु की व्याख्या करता है । लक्ष्य का महत्त्व जीव के लिए ही है, पुरुषादिक अजीव द्रव्यों का कोई लक्ष्य नहीं हुआ करता, अतः नीति शस्त्र का मुख्य विवेच्य नैतिक लक्ष्य के सापेक्ष आत्म द्रव्य ही है । आचार्य कुन्दकुन्द की कल्याणमयी वचनावली इसी लक्ष्य को समझ रखकर प्रवर्तित होती है । व्यवहार नय की इतनी उपादेयता तो वे स्वयं स्वीकार करते हैं कि बिना व्यवहार के निश्चय दृष्टि की उपलब्धि नहीं हो सकती ।^२ व्यवहार नय के कथन मोक्ष मार्ग में अनुपकारी होने से अप्रयोजनीय सिद्ध होते हैं अतः उनको असत् या मिथ्या कह दिया जाता है । यह भी एक दृष्टि विशेष है । जीव का नैतिक लक्ष्य शुद्धात्मा नहीं, बल्कि अपनी ही आत्मा का शुद्ध स्वरूप है । उसे किसी दूसरी आत्मा के शुद्ध स्वरूप को प्राप्त नहीं करना है, पर-आत्माओं के शुद्ध स्वरूप को तो वह प्राप्त कर ही नहीं सकता । उसका शुद्ध स्वरूप शक्ति रूप से उसकी ही आत्मा में अन्तर्निहित है, अतः उसकी ही आत्मा का शुद्ध स्वरूप उसके लिए चरम लक्ष्य बन जाता है । लक्ष्य निर्देश उसी के लिए हो सकता है जो लक्ष्य को प्राप्त न हुआ हो । इस प्रकार नीति-शास्त्रीय दृष्टिकोण में दो घटकों का समावेश होता है—जीव की वर्तमान अशुद्ध अवस्था और उसी की शुद्ध अवस्थारूप चरम लक्ष्य । निष्कर्ष यह निकलता है कि प्रत्येक जीव अपनी आत्मा के स्वरूप को लक्ष्य बनाकर, न कि अपनी आत्मा की वर्तमान स्थिति के बारे में झग में पड़कर, आत्मलाभ के लिए प्रयत्नशील हो । नैतिक चेतना के उपरोक्त दो घटकों में से केवल प्रथम का आश्रय लेने से सांख्य समय की सिद्धि

हो जाती है ।^३ और केवल द्वितीय या आश्रय लेने से जीवन में उद्देश्य हीनता का दोष आता है । यही कारण है कि उपयोगिता की दृष्टि से नयों का आश्रय लेते हुए परमार्थ-सिद्धि का आदेश दिया गया है । हीन स्थान में अवस्थित जीवों को प्रतिक्षण लक्ष्य की ओर चेतन और सजग रखने के लिए उसके शुद्ध-स्वरूप का ध्यान देनेकों बार दिलाया गया है और हीनस्थानों को मिथ्या तथा अनुपादेय बताया गया है । तत्त्व शास्त्रीय दृष्टि से संसार की प्रक्रिया में न केवल दो द्रव्यों का बल्कि पूरे छह द्रव्यों का उपयोग अपेक्षणीय है, अन्यथा शेष द्रव्यों की कल्पना में वैयर्थ्य दोष आ जावेगा । यदि द्रव्यों में परस्पर द्रव्य-संक्रमण या गुण-संक्रमण नहीं होता, तो उनमें पूर्ण असम्बद्धता भी नहीं है । संसार-प्रक्रिया को सम्भव बनाने के लिए सभी द्रव्यों में एक प्रकार का सम्बन्ध होता है जिसे निमित्त सम्बन्ध कहा गया है । विश्व की रचना में अन्ततः केवल इसी प्रकार का ही सम्बन्ध सम्भव है । नित्यानित्य, भेदाभेद, और एकानेक रूप वस्तु सापेक्ष-निरपेक्ष भी है । यदि एक दृष्टि से वस्तु निरपेक्ष दिखाई देती है तो दूसरी दृष्टि से सापेक्ष । वह सर्वथा सापेक्ष या निरपेक्ष नहीं है, और न सर्वथा सापेक्षता और निरपेक्षता से शून्य है । जिस प्रकार वस्तु में नित्य, अनित्य, भेद, अभेद, एक, अनेक आदि धर्मों का समन्वय होता है, उसी प्रकार उसमें सापेक्ष और निरपेक्ष धर्मों का भी समन्वय होता है ।

सभी जीवों का चरम लक्ष्य शुद्धात्मतत्त्व की प्राप्ति है । हमारी क्रियाओं और कर्मों का माप दण्ड का यही चरम लक्ष्य है । हम अपने कर्मों के शुभत्व, अशुभत्व और शुद्धत्व का निर्णय इसी चरम लक्ष्य के सापेक्ष कर सकते हैं । शुद्धात्मा भी अनेकान्त-स्थिति का उल्लंघन करने में असमर्थ है । शुद्धात्मा में भी नित्य-अनित्य, एक-अनेक, भेद-अभेद सामान्य-विशेष आदि धर्मों की सदवस्था है । यदि शुद्ध तत्त्व को केवल नित्य, एक, अभेद और सामान्य

१. समय सार, गाथा १६३ ।

२. समय सार, गाथा ८ ।

३. समय सार, गाथा १२३ ।

रूप ही मान लिया जाय तो वह एकात्म दृष्टि होगी और अद्वैत वेदान्त के एकाङ्गी ब्रह्म स्वरूप से उसका भेद करना दुष्कर होगा। आत्मा का त्रिकाली स्वभाव उसकी शुद्ध अशुद्ध आदि सभी अवस्थाओं का सामान्य धर्म है। उसकी उपलब्धि सभी जीवों की स्वतः सिद्ध है। आत्मा के शुद्ध रूप की संरचना केवल सामान्य तत्त्व से नहीं होती किन्तु वह धर्म धर्मों के समान सामान्य विशेषात्मक ही है। शुद्धात्मा का भी व्यावहारिक (आचार्य उपाध्यायी के दृष्टिकोण से) ज्ञान होता है और वह शुद्धात्म लाभ के मार्ग में बाधक नहीं हो सकता, उससे तो हमें शुद्धात्मा का ही विशेष बोध होता है। इसके विपरीत शुद्धात्मा को केवल नित्य, एक, अभेद और सामान्य रूप समझना उसके एकांश को ग्रहण करना है। इस प्रकार के प्रांशिक ज्ञान का आचार शास्त्रीय (ethical) दृष्टि से महत्त्व का हो सकता है, किन्तु तत्त्वशास्त्रीय दृष्टि से उसे अपूर्ण ही कहना पड़ेगा।

निश्चय और व्यवहार नयों से आत्मा के कर्तृत्व मोक्ष आदि धर्मों की व्याख्या करता है। ये धर्म चरम लक्ष्य के ही अंग हैं और हमारे समय आदर्श के रूप में हैं आते हैं। दूसरे शब्दों में हमें अपनी आत्मा में इन धर्मों की वैसी सिद्धि करनी है जैसी कि शुद्धात्मा में मिलती है। पुण्य या कर्मों के प्राश्रय में होने वाली इन धर्मों की सिद्धि हमारे लिए उपादेय नहीं है, अतः उसके मोक्षमार्ग में प्रयोजनीय भूत होने से उसकी मिथ्या या असत् कह दिया जाता है।^१ उपरोक्त दृष्टिकोण हमें अपनी व्यवहार क्रियाओं को समझने का एक नया मार्ग देता है। हीन स्थान में अवस्थित जीवों को किसी न किसी प्रकार की व्यवहार क्रिया का प्राश्रय लेना ही पड़ता है। इन्हीं व्यवहार क्रियाओं के मध्य से गुजरता हुआ जीव अपने शुद्धात्मतत्त्व की ओर अभिमुख होता है। जो क्रियाएं उसकी इस अभिमुखता में सहायक सिद्ध होती हैं उनको उपादेय कहना ही चाहिए। व्यवहार-क्रियाओं की उपादेयता तभी

सिद्ध हो सकती है जब कि उनका प्रचलन शुद्धात्म रूप चरम लक्ष्य से प्रेरित हुआ हो। वे क्रियाएं जिनके प्रचलन के पीछे चरम लक्ष्य की प्रेरणा का अभाव है, नैतिक दृष्टि से हीन क्रियाएं हैं तथा अनुपादेय, त्याज्य और मिथ्या है। निश्चय नय व्यवहार क्रियाओं का सर्वथा लोप करता हुआ दिखाई नहीं देता, किन्तु वह इस बात पर बल देता है कि उन क्रियाओं के पीछे चरम लक्ष्य की चेतना अवश्य विद्यमान हो। ऐसी क्रियाओं पर नैतिक निर्णय शुभ और अशुभ न होकर शुद्ध ही होता है अथवा उन क्रियाओं में प्रांशिकरूप से शुद्धि आ जाती है। इसी कारण कहा गया है कि जिस अंश से जीव मुदृष्टि होता है उस अंश से उसे बन्ध नहीं हुआ करता।^२ इस शुद्धि को दृष्टिगत करते हुए आचार्य कुन्दकुन्द स्वयं कहते हैं कि जिस प्रकार अतिभाव से मग पीने वाले व्यक्ति पर मादक प्रभाव नहीं होता है उसी प्रकार द्रव्योपभोगों को भोगने वाले जानों को बन्ध नहीं होता है।^३

शुद्ध दृष्टि से हमारी आत्मा का स्वरूप वही है जो हमारे चरम लक्ष्य का स्वरूप है। चरम लक्ष्य का प्रत्यय नीतिशास्त्र या आचार शास्त्र का प्रमुख अंग है, बिना लक्ष्य-निर्देश के किसी भी प्रकार का नीतिशास्त्र सम्भव नहीं है। चरम लक्ष्य आत्मा के शुद्ध स्वरूप की ओर सङ्केत करता है, उसे वर्तमान स्थिति की अपेक्षा नहीं है। चरम लक्ष्य का निर्देश आदर्श का निर्देश है, आदर्श वर्तमान स्थिति से भिन्न होना ही चाहिए। यह नैतिक दृष्टि (ethical point of view) से आत्मस्वरूप का विवेचन है। तत्त्वशास्त्रीय दृष्टि नैतिक दृष्टि से भिन्न है, यह तथ्य वाचक है और यथावद्वस्तु का निर्णय करती है। इस दृष्टि से सभी सुनयों को समान स्थान मिलता है। नैति मीमांसा और तत्त्वमीमांसा दोनों ही नय पक्षों के परे वस्तु स्थिति को अनेकान्त स्वरूप मानती है। इस अनेकान्त तत्त्व की व्याख्या नयों द्वारा प्रांशिक रूप में होती है, नय पक्ष अनेकान्त वस्तु में से

१. समय सार, भाषा १३।

२. पुस्तार्थ सिद्धयुपाय, भाषा २१२।

३. समय सार, भाषा २०८।

हो उत्पन्न होते हैं। नय ज्ञान इसी अनेकान्त वस्तु का प्रांशिक ज्ञान है, इसमें पूर्ण वस्तु की व्याख्या न करने से अपूर्ण होने का दोष आता है। दृष्टि विशेष या अपेक्षा का प्रयोग करने पर नयज्ञान में असंगति नहीं आती है। नय विभाजन के अनेकों प्रयोजन हैं जिनमें से दो प्रयोजन

नीतिशास्त्रीय (metaphysical) और तत्व शास्त्रीय हैं। आचार्य कुन्दकुन्द प्रथम प्रयोजन को अपनाते हैं और आचार्य समन्तभद्र दूसरे प्रयोजन को। दृष्टिकोणों के इस मौलिक भेद को अधिगत करने पर हमें एक विशेष प्रकार का समन्वय प्राप्त होता है।

राग कान्हरी

मानस जनमु वृथा तैं खोयो ॥ टेक ॥
 करम करम करि आइ मिल्यौ हो
 निद्व करम करि करि सु विभोयो ॥ मानस० ॥१॥
 भाग विसेस सुधा रस पायो
 सौ लै चरननि कौ मल धोयो ।
 चितामनि कैक्यौ वायस को
 कुंजर भरि भरि ईंधन ढोयो ॥ मानस० ॥२॥
 धन की कृपा प्रीति वनिता की
 भूलि रह्यौ वृष तैं मुख गोयो ॥
 सुख के हेत विषय—रस सेये
 धिरत कै कारन सलिल बिलोयो ॥ मानस० ॥३॥
 माति रह्यो प्रमाद मद मदिरा
 अरु कंदर्प सर्प विष भोयो ।
 'रूपचंद' चेत्यो न चितायो
 मोह नींद निश्चल ह्वै सोयो ॥ मानस० ॥४॥

सोमेश्वर सिंह

उदय प्रताप कालेज बाराखुसी

रामकथाकार कवि स्वयंभू और उनका 'पउम चरिउ'

राम की जीवन-कथाओं ने समूचे भारतीय साहित्य को अनुप्राणित किया है। संस्कृत, पाली, प्राकृत, अपभ्रंश तथा आधुनिक भारतीय भाषाओं के रचयिताओं ने परम्परागत रूप से राम के चरित पर आधारित पुराण, काव्य, आख्यान, नाटक, प्राख्यायिका, चम्पू आदि की रचना की है, तमिल, तेलगू, मलयालम, तथा अनेक विदेशी भाषाओं के कविमनीषियों को इस चरित की मोहकता ने आकर्षित किया। हिन्दू, बौद्ध, जैन सबने राम के जीवन को अपने अपने ढंग से प्रपनाया। इन राम कथाकार कवियों में वाल्मीकि, विमलसूरि, स्वयंभू और तुलसीदास युग प्रवर्तक मनीषियों के रूप में सर्वदा स्मरण किये जाएँगे, जिनके विशाल व्यक्तित्व के भाये उनके सम सामयिक ही नहीं, दो चार शताब्दियों बाद तक आनेवाले परवर्ती राम साहित्यकार कवियों का व्यक्तित्व नगण्य सा दीखता है।

कुछ दिनों पूर्व तक तुलसी के 'रामचरित मानस' का अध्ययन करते हुए विद्वानों की दृष्टि सीधे वाल्मीकि की 'रामायण' पर ही जाकर टिकती थी। वाल्मीकि और तुलसीदास का सीधा सम्बन्ध स्थापित करते हुए कुछ लोगों ने यह भी कह दिया था कि तुलसीदास वाल्मीकि के ही अवतार थे।^१ इधर, बीसवीं शदी के द्वितीय दशक से ही अनेक देशी-विदेशी विद्वानों ने जैन-भट्टारों से प्राचीन साहित्य की खोज प्रारम्भ कर दी

स्वयंभू ने इस काव्य में मानव जीवन की विभिन्न परिस्थितियों का अनुभूति पूर्ण चित्रण किया है। राम को उन्होंने तुलसीदास की भांति देवत्व के गुणों से युक्त न करके मानव के रूप में ही रखा है, अतः मानवीय गुणों और निर्बलताओं के चित्रण का उन्हें पर्याप्त अवसर मिला है।

और आज प्राकृत और अपभ्रंश के अनेक ऐसे ग्रन्थ उपलब्ध हो गए हैं जिनके अध्ययन से साहित्य का इतिहास ही नहीं, आलोचना का माप-दण्ड भी बदला दिखाई दे रहा है। इन्हीं ग्रन्थेषुओं के फलस्वरूप विमल सूरि कृत 'पउम चरिउ' (प्रकृत) और स्वयंभू कृत 'पउम-चरिउ' (अपभ्रंश) दो ऐसे महाकाव्य मिले हैं जिन्होंने राम-साहित्य के अध्ययन की दिशा ही बदल दी है।

'पउमचरिउ' का अवलोकन करने के बाद महापंडित राहुल सांकृत्यायन ने ग्रन्थम्ब उच्छ्वसित होकर उसे हिन्दी का प्रथम महाकाव्य और स्वयंभू को हिन्दी का सबसे बड़ा महाकवि घोषित कर दिया।^२ अन्य अनेक विद्वानों ने भी राहुल जी की इस घोषणा का समर्थन किया।^३ 'पुरानी हिन्दी' के क्षेत्र-विस्तार के मोह में

१. कलि कुटिल ओष निस्तार हित, वाल्मीकि तुलसी भयो।

२. काव्यधारा—अयतरणिका पृ० ५०

३. श्री कामताप्रसाद जैन—हिन्दी जैन साहित्य का संक्षिप्त इतिहास, पृ३८

अपभ्रंश की रचनाओं को भी समेट लिया गया। 'देखी भाषा' के प्रयोगों को देखकर ही अमरश अपभ्रंश और हिन्दी को सर्वथा एक समझ लिया गया। अपभ्रंश का भाषा और साहित्य के रूप में पृथक् अस्तित्व ही नहीं माना गया। राहुल जी ने संस्कृत, पाली और प्राकृत को सुबन्तों और तिङन्तों की दृष्टि से एक बताते हुए अपभ्रंश भाषा में असाधारण परिवर्तन की सूचना दी। उन्होंने कहा कि "यहां आकर भाषा में असाधारण परिवर्तन हो गया। इसका ढांचा ही बिल्कुल बदल गया, उसने नये सुबन्तों तिङन्तों की सृष्टि की, और ऐसी सृष्टि की है, जिससे वह हिन्दी से अमिश्र हो गई है और संस्कृत-पाली प्राकृत से अव्यन्त भिन्न।" राहुल जी का यह ऐतिहासिक उद्घोष तथा अन्य अनेक विद्वानों के प्रारम्भिक प्रयत्न श्लाघ्य हैं जिनके प्रकाश में पंडितों ने अपभ्रंश भाषा में सुबन्तों और तिङन्तों के इस असाधारण परिवर्तन के सामाजिक, ऐतिहासिक, धार्मिक एवं भाषा वैज्ञानिक कारणों का पता लगा लिया है और अपभ्रंश और हिन्दी को पृथक् भाषाओं के रूप में बोधित कर दिया है। इस प्रकार की भाषा-गत पृथक्ता से महाकवि स्वयंभू की महानता में कोई अन्तर नहीं पड़ता। महान रचनाएँ चाहे किसी भी भाषा में हों, वे सर्वदा रचयिता की महानता का उद्घोष करती रहेंगी, अस्तु, महाकवि स्वयंभू अपभ्रंश भाषा के प्रथम महाकाव्यकार कवि के रूप में सर्वदा प्रख्यात रहेंगे। उनकी प्राप्त रचनाओं के आधार पर मर्मज्ञ विद्वानों को यह बोधित करना ही पड़ा कि स्वयंभू अपभ्रंश भाषा के महाकवि और आचार्य थे।

राहुल जी ने यह भी अनुमान लगाया कि तुलसी

बाबा ने स्वयंभू रामायण को ज़रूर देखा होगा। उनकी समझ में "तुलसीबाबा ने कवचिदन्यतोऽपि,"^३ से स्वयंभू रामायण की ओर ही संकेत किया है"।^४ राहुल जी के कथन का इतना प्रभाव अवश्य हुआ कि तुलसीदास के 'मानस' का अध्ययन करने वाले विद्वान सीधे बाल्मीकि की ओर न देखकर स्वयंभू के 'पउम चरित' की ओर भी देखने लगे। 'म.नस' के अध्ययन के लिए पंडितों को संस्कृत 'रामायण' की अपेक्षा अपभ्रंश की इस रचना में, भाषा, भाव, काव्य रूप, कथानक शक्ति और अभिप्राय (motifs) आदि की दृष्टि से अधिक निकटता का अनुभव हुआ। इस निकटता के कारण ही राहुल जी ने यह अनुमान लगाया कि तुलसीदास ने स्वयंभू-रामायण को अवश्य देखा होगा। पर, इस कथन की प्रामाणिकता के लिए कुछ विद्वान अतिरिक्त उत्साह-बश यह भी सिद्ध करने लगे कि तुलसीदास ने प्राकृत-अपभ्रंश भाषा के राम-काव्यों को अवश्य ही देखा था अन्यथा वे प्राकृत (अपभ्रंश ?) भाषा के कवियों का स्तवन क्यों करते ? अपनी उक्ति के समर्थन में उन्होंने 'मानस' की निम्न-लिखित चौपाई उद्धृत की है—

जे प्राकृत कवि परम सबाने ।

भासा जिन हरि-चरित बखाने ।

अये, अहहिं, होइहहिं आगे ।

प्रनवउं सबहिं कपट सब त्यागे ।^५

यहां यह विचारणीय है कि तुलसीदास ने 'प्राकृत कवि' से सीधे प्राकृत-अपभ्रंश भाषाओं के हरिचरित गायक कवि बिबल सूरि, स्वयंभू आदि की ओर संकेत

१. काव्यधारा-अवतरणिका पृ० ६

२. पं. नाथूराम प्रेमी-जैन साहित्य और इतिहास (द्वितीय संस्करण) पृ० १६६

३. 'मानस' के प्रारम्भ में ही तुलसीदास ने लिखा है कि—'नाना पुराण निगमागम सम्मतं यद् रामायणे निगदितं कवचिदन्यतोऽपि ।

स्वान्तः सुखाय तुलसी रघुनाथगाथा
भाषा निबद्धमतिमञ्जुलमातनोति ॥'

४. काव्यधारा-अवतरणिका पृ० ५२ ।

५. रामचरित मानस, बालकण्ड ।

किया है या इसका कुछ अन्यथा भाव है। तुलसीदास के पूर्व होने वाले प्राकृत और अपभ्रंश के अवतक ज्ञात हरिचरित गायक कवियों में बिमलसूरि (पठम चरित) स्वयंभू (पठम चरित) पुण्यदन्त (महापुराण) और रङ्गभू (बलहूत चरित) ही अधिक प्रसिद्ध हैं। तुलसीदास ने 'मानस' में व्यास और वाल्मीकि आदि देवभाषा के हरि चरित गायक कवियों को 'कविपुंगव' और 'कवि कोविद' कहकर उनका सादर नमन किया है।^१ किन्तु अपभ्रंश और प्राकृत के उपयुक्त कवियों का उन्होंने कहीं नाम नहीं लिया है। व्यास, वाल्मीकि आदि देवभाषा के कवि थे। इनको तुलसीदास ने कलियुग के पूर्व का कवि कहा है, इनकी बंदना करने के बाद उन्होंने उन कलियुगी कवियों को भी प्रणाम किया है, जिन्होंने भाषा में हरिचरित का बखान किया है—

कलि के कविन करुं परनामा ।

जिन्ह वरने रघुपति गुन प्रामा ।

तुलसीदास के पूर्व अवका बाद में होने वाले कलियुगी कवि कौन हैं, इसी का संकेत प्राकृत कवि के रूप में किया गया है। 'प्राकृत' कवि शब्द का विशेषण है। यहाँ इसका प्रयोग तुलसीदास ने साधारणत्व का बोध कराने और कवि पुंगव, कवि कोविद व्यास वाल्मीकि आदि से विभेद प्रदर्शित करने के लिए ही किया है। इस विभेद-प्रदर्शन में तुलसीदास का अपना कोई आग्रह नहीं है, वरन् तत्कालीन पुरातनवादी पंडितों की 'भाषा कवियों' के प्रति अवहेलना मूलक विचारधारा की ओर ही उन्होंने यहां संकेत किया है। यदि 'प्राकृत' से भाषा विशेष का भाव ग्रहण किया जाय तो 'मानस' में अनेक स्थलों पर प्रयुक्त प्राकृत जन^२ प्रकृत महिपाल^३ आदि शब्दों से किस

किस अर्थ का बोध होगा? तुलसीदास स्वयं कलियुगी कवि हैं। वे नम्रता ज्ञापन करते हुए अपने को बालकवि से अधिक नहीं करना चाहते। क्योंकि काव्य प्रबंध का सम्मान विद्वन्मंडली में न हो सके, वैसे बालकवि है, ऐसे कवि का सारा श्रम व्यर्थ है। बालकवि और प्राकृत कवि समानार्थक ज्ञात होते हैं, इनका 'समानापन' केवल मात्र इसी बात में है कि अपनी 'भेदेस भणिति' को भी राम के कीर्तमान के अलंकृत कर सकें।

यद्यपि 'प्राकृत कवि' कहकर तुलसीदास ने संघे प्राकृत भाषा के कवियों की ओर संकेत नहीं किया है तथापि देवभाषा से इतर 'भाषा कवि' होने के नाते प्रकारान्तर से वे भी 'प्राकृत कवि' के क्षेत्र में आ ही जाते हैं। सम्भवतः 'देवभाषा' के अतिरिक्त 'भाषा' में पवित्र रामचरित का वर्णन तत्कालीन पुरातनवादी पंडितों की दृष्टि न था। इसी कारण तुलसीदास का भी बहुत विरोध हुआ और सम्भवतः प्राकृत-अपभ्रंश के राम काव्यों के अधिक प्रचारित न होने का भी यह एक मुख्य कारण था। प्राकृत, अपभ्रंश हिन्दी आदि भाषाओं को प्रारम्भिक अवस्था में, भाषा, सामान्य भाषा, ग्रामीण या देशभाषा आदि नामों से ही अभिहित किया गया है। तुलसीदास ने इन भाषा कवियों को ही प्राकृत कवि के रूप में देखा है। उन्होंने अपनी 'भाषा' पर संस्कृत की झींक देकर 'मानस' की तत्कालीन पंडितों की ग्रहमन्यता का शिकार होने से बचा लिया, किन्तु प्राकृत और अपभ्रंश राम काव्यों को—जो सर्वथा जैन रचनाएँ हैं—सम्प्रदाय-गत विरोध होने के कारण उन पंडितों ने समाज के विस्तृत-क्षेत्र में अपने से रोका। यह दूसरी बात है कि जैन धर्म के मानने वाले प्राचीन विद्वानों की, अपनी

१. व्यास आदि कवि पुंगव नामा । जिन्ह सादर तरि चरित बखाना ।

चरन कमल बंदउं तिन्ह केरे । पुरबहु सकल मरोरथ मेरे ।

'बंदउ मुनि पद कंजु, रामायन जेहि निरमयउ ।

सरवर सुकोमल मंजु, दोषरहित दूषण सहित ॥'

रामचरित मानस, बालकांड ।

२. कीन्हें प्राकृत जन गुन गाना । सिर धुनि गिरा लागि पछिताना ।

३. यह प्राकृत महिपाल सुभाऊ । जान सिरोरनि कोसल राऊ ।

कवियों के अजैन सम्प्रदायों के हाथों में न पड़ने देने की कट्टरता भी उनके सामाजिक प्रसार में पर्याप्त बाधक रही। सनातनधर्मी पंडितों के विरोध के कारण ही महाकवि पुष्पदंत ने लोभकर व्यास और वाल्मीकि के प्रति अपना रोष भाव व्यक्त किया है ^१। इस प्रकार हम देखते हैं कि अनेक परस्पर विरोधी प्रवृत्तियों के कारण महाकवि स्वयंभू का 'पउम चरित' भी समाज के विस्तृत क्षेत्र में न जा सका। तुलसीदास ने उसे देखा हो या न देखा हो, इससे स्वयंभू और तुलसीदास की प्रतिष्ठा में कोई अन्तर नहीं आता।

काल क्रमानुसार रामकथा का आदि काव्यग्रन्थ वाल्मीकि कृत 'रामायण' ही है। डा० बेबर, दिनेशचन्द्र सेन और डा० त्रियर्सन आदि ने बौद्ध चम्पद की टीका और सुत्तनिपात टीका में वर्णित शाक्यों और कोलियों की उत्पत्ति और विमाता के द्वेष आदि कथाओं के आधार पर निर्मित 'जात कडुवरणुना' के 'दशरथ जातक' को ही राम कथा का मूल माना है। डा० हरमन याकोबी और एम० बिटरनिस आदि ने इन बातों का खंडन-मंडन किया है। डा० कामिल बुत्के इन तथ्यों पर विचार करते हुए इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि रामायण की रचना के पूर्व त्रिपिटिक के रचनाकाल में रामकथा सम्बन्धी स्फुट आख्यान काव्य प्रचलित हो चुका था ^२ किन्तु रामायण पर परोक्ष प्रभाव के सम्बन्ध में उतना निश्चयात्मक उत्तर नहीं दिया जा सकता।

विमल सूरि ने अपने 'पउमचरित' में कहा है कि

मैं उस पद्यचरित (रामचरित) को कहने जा रहा हूँ, जो नामावली निबद्ध था और आचार्यों की परम्परा से चला आ रहा है। ^३ गणितानुयोग के ग्रन्थ 'तिलोय पणति' में त्रिशष्टि शलाका महापुरुषों की नामावली तो दी ही गई है, पद्यचरित सम्बन्धी पात्रों की नामावली भी उसमें मिल जाती है। 'तिलोय पणति' से विमलसूरि को राम कथा से सम्बन्ध पात्रों की नामावली मिली, और इन पात्रों की कथाएँ आचार्यों परम्परा से मिली, ^४ क्या यह सम्भव नहीं है कि विमलसूरि ने जिस आचार्य-परम्परा की ओर संकेत किया है, उसने वाल्मीकि कृत रामायण की कथा को भी आत्मसात कर लिया हो। लोक प्रचलित आख्यानों के रूप में भी बिखरी हुई रामकथाएँ उन्हें मिली होंगी। पुष्पदंत के निकट व्यास वाल्मीकि आदि पूर्णतया परिचित थे। रामायण के पात्रों के सम्बन्ध में गलत धारणाओं के प्रचार का दोष उनके सिर मढ़ कर ही पुष्पदंत ने रामकथा का उद्धार करने का प्रयास किया। डा० पी० एल० वैद्य के अनुसार व्यास और वाल्मीकि सारे रामकथाकार जैन कवियों के लिए परिचित थे। उन्होंने राम-लक्ष्मण के जीवन पर नवीन प्रकाश डालने के लिए ही रामचरित काव्यों की रचना की ^५।

विमलसूरि और स्वयंभू आदि की रामकथाओं पर वाल्मीकि कृत रामायण की कथा का प्रभाव स्पष्ट दृष्टि-गोचर होता है, यद्यपि इन कवियों ने अपने सम्प्रदायगत सिद्धान्तों के प्रतिपादन के लिए बहुत कुछ परिवर्तन भी किया है। 'रामायण' को आदि काव्य के रूप में स्वीकार

१. 'वम्भीय वासु वयणिहिण्डिण्डि अण्णाराणु कुम्मग्गकूवि पड्डिउ ।' पुष्पदंत-महापुराण, द्वितीय भाग, (१० ६ ३ ११) पृ० ३६६

२. राम कथा, पृ६६

३. नामावलिय निबद्ध आयरिचपरंपरागमं सव्वं ।

वोच्छामि पउमचरियं अहाणु पुब्बि समासेण ॥ (पउम चरिय १-८)

४. पं० नाथूराम प्रेमी-जैन साहित्य और इतिहास पृ० ६६

5. It is clear from this statement that jain poets, one and all, who tried their hands on the story of Ramayan, have been acquainted with the Versions of व्यास and वाल्मीकि, and think that they gave an altogether new interpretation on the lives of राम and लक्ष्मण

पुष्पदंत का महापुराण, भाग २, टिप्पणी पृ० ५४६

करते हुए हमें यह सोचने का अवसर मिल जाता है कि इस कव्य की रचना के पूर्व भी अवश्य ही कहीं नामावली संबद्ध रहा होगा और यदि आचार्य-परम्परा से नहीं तो कम से कम लोक परम्परा से ही सही, अवश्य ही राम की कथायें विभिन्न रूपों में बिलरी मिली होंगी। विशाल वैदिक साहित्य में इतस्ततः बिजरे राम-कथा सम्बन्धी पात्रों के असम्बद्ध उल्लेख 'नामावली निबद्धता' की ही सीमा में आते हैं। आत्मीक ने सम्भवतः इन्हीं नामों को आधार बनाकर सब प्रथम लोक परम्परा चरित इतिवृत्तों को परस्पर सम्बद्ध और काव्य बद्ध किया था। महाकवि स्वयंभू ने अपने 'पउम चरित' में रविषेणाचार्य का उल्लेख किया है^१, उन्होंने रविषेण के पद्मचरित का अध्ययन अवश्य किया होगा। रविषेण का पद्मचरित विमलसूरि के पउम चरित का संस्कृत छायानुवाद है^२। पउम चरित की कथा आत्मीक की रामायण पर आधारित ज्ञात होती है। इस प्रकार स्वयंभू के पउम चरित की कथा का यदि स्रोत भी यदि काव्य 'रामायण' ही कहा जा सकता है।

भारतीय साहित्य की यह एक चिराचरित परम्परा भी ज्ञात होती है कि कवि या लेखक आत्मश्लाघा एवं आत्म विज्ञापन से दूर रहने के लिए अपने सम्बन्ध में कुछ भी लिखने में संकोच करते हैं। यदि प्रसंग-वश कुछ कहते भी हैं तो शील की अधिकता के कारण अपने को अत्यन्त हीन, दरिद्र, कुप, कुकवि, अज्ञानी आदि के रूप में ही प्रदर्शित करते हैं। यह लघुत्व-प्रदर्शन वास्तव में उनकी महानता का ही अभि-व्यञ्जक होता है। जब कालिदास अपनी रचना के पूर्व अपने को अत्यन्त लघु बालन के समान-कहते हैं, तो उससे उनकी महत्ता और

शील की ही व्यञ्जना होती है। विमलसूरि और स्वयंभू अपने को अज्ञानी, अघुष, छंद आदि से सर्वथा अपरिचित कह कर अपनी विस्तृत ज्ञान-गरिमा की और संकेत कर जाते हैं। इसी प्रकार जब गोस्वामी तुलसीदास रामभक्ति में लीन होकर अपने दरिद्र्य और हीन-भाव का प्रदर्शन करते हैं, तो हम उन्हें शक्ति का सागर कहने में संकोच नहीं करते। ऐसी आत्माभिव्यक्ति को जब कोई आलोचक कवि का वास्तविक जीवन परिचय मान लेता है तो वह उसके साथ मानों धार ग्रन्थाय करता है। इसके विपरीत एक ग्रन्थ बात भी देखी जाती है। कभी कभी कुछ गुणग्राही विद्वान किसी कवि या लेखक की प्रशंसा में अत्यन्त आवुकता-पूर्ण उद्गार उद्गारित कर देते हैं। ऐसे उद्गारों को भी कवि का वास्तविक जीवन-परिचय मान लेने में भी खतरा ही है। इन दोनों प्रतिशयोक्तियों के मध्य से ही कवि के सम्बन्ध में प्राप्त अन्तसाध्यों और वहिसाध्यों का विवेचन करना उचित होता है।

महाकवि स्वयंभू अपनी रचनाओं में अपने व्यक्तिगत जीवन, समय, स्थान आदि के सम्बन्ध में प्रायः भीन ही दिखाई देते हैं। यत्र-तत्र जो कुछ संकेत मिलते हैं वे प्रायः नगण्य हैं। उनकी रचनाओं में प्राप्त संकेतों-त्रिभुवन स्वयंभू के उद्गारों तथा परवर्ती जैन विद्वानों के यत्किंचित उल्लेखों से इस बात की परिपुष्टि अवश्य ही होती है कि उपलब्ध अपभ्रंश साहित्य में कालक्रमा-नुसार वे ही प्रथम महाकवि और आचार्य थे। छंद चूड़ामणि, विजय शेषित या जप परिशेष और कविशाल धवल आदि उनके विरुद्ध थे।^३ कुछ दिनों तक चतुर्मुख और स्वयंभू को अभिन्न माना जाता था। किन्तु अब दोनों का भिन्नत्व पूर्णतया प्रतिपादित हो चुका है^४।

१. पुरु रविषेणायरिय पसाए^१। बुद्धिएं अवगाहिय। कइराए (पठयो संधि २-६ पृ० ४)

२. पं० नाथूराम प्रेमी-जैन साहित्य और इतिहास (द्वि० सं०) पृ० ८६

३. बही पृ० १६६

४. सर्वप्रथम मधुसूदन मोदी ने चतुर्मुख स्वयंभू को अभिन्न बताने का प्रयास किया (भारतीय विद्या अंक २-३) परन्तु पं० नाथूराम प्रेमी (जैन सा० और ३०, द्वितीय सं० पृ० १६६), बेलणकर (स्वयंभू छंदस की भूमिका, पृ० ७१-७४) और डॉ० होरालाल जैन (नागपुर मुनिवसिंटी जर्नेल्स, दिसम्बर १९३५) ने चतुर्मुख और स्वयंभू को सप्रमाण पृथक कवियों के रूप में घोषित किया है। परवर्ती कवि हरिषेण, पुष्पदंत और कनकामर आदि ने भी इन दोनों कवियों की अलग २ स्मरण किया है। स्वयं स्वयंभू ने भी चतुर्मुख का उल्लेख किया है।

अनुमुख को अनेक रचनाओं का भी उल्लेख मिलने लगा है। सम्भव है वही अपभ्रंश के प्रथम महाकवि सिद्ध हो, किन्तु अभी तक उनकी समस्त रचनाएँ ही अनुपलब्ध हैं।

प्राप्त विवरणों^१ के अनुसार स्वयंभू (या स्वयंभू देव) के पिता का नाम मातदेव और माता का नाम पद्मिनी था^२। मातदेव स्वयं कवि थे। गाथा सप्तशती की कुछ गाथाएँ उन्हीं की बनाई हुई कही गई हैं। स्वयंभू छंदस में स्वयंभू ने उनका एक दोहा^३ उद्धृत किया है। स्वयंभू के छोटे पुत्र त्रिभुवन स्वयंभू भी कवि थे। इस तरह इस परिवार की तीन-तीन पीढ़ियों की सरस्वती-पुत्र होने का श्रेय प्राप्त था। स्वयंभू की दो पत्नियों के नाम पउम चरिउ में आए हैं। विद्याधर कांड की अंतिम पुष्पिका या प्रशस्ति में एक पत्नी अमृताम्बा का नाम आया है, जिसकी प्रेरणा से यह काण्ड लिखा गया।^४ इसी प्रकार उज्ज्वाकांड (अयोध्याकांड) की अंतिम पुष्पिका के अनुसार यह कांड उनकी दूसरी पत्नी आदि-

व्याम्बा की प्रेरणा से लिखा गया^५। पं० नाथूराम प्रेमी ने एक दोहे^६ के आधार पर अनुमान लगाया है कि स्वयंभू की तीसरी पत्नी भी थी, जिसका नाम सुप्रम्बा था। यही सम्भवतः त्रिभुवन स्वयंभू की माता थी। त्रिभुवन के प्रतिरिक्त स्वयंभू के अन्य कई पुत्र थे। इस तरह उनकी गृहस्थी पूर्णतया भरी पूरी थी।

स्वयंभू ने अपने को बहुत दुबला-पतला, चपटी नाम और विरल दांत वाला^७ कहा है। ऐसा उन्होंने सम्भवतः अत्यधिक शील-वश लघुत्व-ज्ञापन के लिए ही लिखा है।

अपने धर्म, जाति, गोत्र आदि के सम्बन्ध में भी स्वयंभू ने कुछ नहीं लिखा है। पुष्पदन्त के महापुराण टिप्पणी में 'स्वयंभू पट्टड़ीबद्ध रामायण कर्ता आप भी संघीय' (महापुराण, प्र० भाग पृ ६) कहा गया है, जैन धर्म में श्वेताम्बर और दिगम्बर के प्रतिरिक्त एक तीसरा सम्प्रदाय भी था जिसे गोप्य संघ, आपुली संघ या आपनीय संघ कहते थे। इस सम्प्रदाय की बहुत सी बातें दिगम्बर

१. स्वयंभू के जीवन और उनकी रचनाओं के सम्बन्ध में प्राप्त विवरणों के आधार पर श्री मधुसूदन मोदी ने अपभ्रंश पाठावली (सन् १९३५) की टिप्पणियों में, डॉ० हीरालाल जैन ने नागपुर युनिवर्सिटी जर्नल (दिसम्बर १९३५) के Svayambhu and his two poems in Apabhransa शीर्षक निबंध में, बेलगकर ने स्वयंभू छंदस (१९३५) की भूमिका में, पं० नाथूराम प्रेमी ने जैन साहित्य और इतिहास (१९४२) के स्वयंभू विषयक निबंध में, पं० राहुल सांकृत्यायन ने काव्यधारा (२९४५) की अवतरणिका और पाद टिप्पणों में तथा डॉ० भायाणी ने पउम चरिउ प्रथम भाग (१९५३) की भूमिका में पर्याप्त विचार किया है। पं० नाथूराम प्रेमी और डॉ० भायाणी ने उन सारी सामग्रियों का तर्क-सम्मत विवेचन किया है, जो उस समय तक उपलब्ध थीं। प्रस्तुत लेख में इन्हीं विद्वानों की सम्मतियों का सहारा लिया गया है।

२. पउमिणि-जगणि-गम्भ संभूएँ। मारुएव-रुब-अणुराएँ। (पउम चरिउ, पढमोसंधि, २-६, पृ० ४)

३. लडउ मित्त भमतेण रअणाअर चंदेण। सो सिज्जन्ते! सिज्जइ वि तह भरइ भरतेण।

४. रामेण साअमिअव्वा, सयम्भु-वरिणी महासत्ता। (पउम चरिउ, पृ० १६८)

५. आइच्चुएवि-पडिभोवमाएँ. आइच्चम्विमाएँ। वीअम उज्ज्वा-कण्डं, सयम्भु चरिणीएँ लेहवियं ॥ (पं० च० भाग २, पृ० १७२)

६. सव्वे वि सुअ पांजर मुअव्व पडि अकखराइँ सिक्खन्ति। कइराअस्स सुओ पुणु सुअव्व सुइ-गम्भ संभूओ ॥

७. अइ तणु एण पईहर गत्ते। छिअर-असिँ पविरण दंते। (पं० च० प्र० भाग

और श्वेताम्बर सम्प्रदायों में मिलती-जुलती थीं। प्रागे चलकर इस सम्प्रदाय की मान्यताओं और स्थापनाओं को उक्त दोनों सम्प्रदायों ने धाम्यसात कर लिया। यही कारण है कि आज स तो यापनीयों का साहित्य ही पर्याप्त मात्रा में उपलब्ध है न उनके मन्दिर, शिल्प, कला आदि से सम्बद्ध विवरण ही मिलते हैं। यह संघ सहिष्णुता, समन्वय, सदाचार और सदाशयता का पोषक था। स्वयंभू में नम्रता, उदारता, और साम्प्रदायिक तटस्थता का जो भाव दिखाई देता है, वह बहुत कुछ इसी सम्प्रदाय की विशेषताओं के कारण।

स्वयंभू की उपलब्ध रचनाओं में कहीं भी उनके रचनाकाल का निश्चित उल्लेख नहीं किया गया है। न तो इन्होंने अपने काल के किसी ऐसे प्रसिद्ध शासक का नाम दिया है और न ऐसी ऐतिहासिक घटना का ही उल्लेख किया है जिससे उनके रचना-काल और स्थान का निश्चित पता लग सके। 'पउम चरित' की अनेक संघियों के अन्त में उन्हें जनञ्जय का आश्रित कहा गया है। महापंडित राहुल सांकृत्यायन के अनुसार पउम चरित के प्रारम्भ में ही स्वयंभू ने कहा है कि मैं रयडा के कहने से इस काव्य को रचना कर रहा हूँ।^१ राहुलजी ने 'रयडा' को जनञ्जय का विशेषण मान कर स्वयंभू की रयडा (राजश्रेष्ठी ?) जनञ्जय का आश्रित कहा है।^२ फिर रामायण (पउम चरित) के विज्जाहर कांड के अन्त में बीसमों संघि की पुष्पिका में 'धुवरायराय ३' पाठ का आचार लेकर उन्होंने राष्ट्रकूट राजा ध्रुव चारा

बर्ष (सन् ७८० से ७९४) का अनुमान लगाया है और यह बताने का प्रयास किया है कि रयडा जनञ्जय इसी राष्ट्रकूट राजा के प्रमात्य थे।

पाण्डुलिपियों के जिन पाठों के आचार पर राहुलजी ने उपर्युक्त विचार प्रकट किए हैं, डा० भयाणी उन्हें नहीं मानते। उन्होंने 'रयडा वुत्तु' और 'धुवरायराय' के स्थान पर क्रमशः 'रड्डावड्ड' और 'धुवरायवत्त' पाठों को ही शुद्ध माना है। 'रड्डावड्ड' शब्द रड्डा खंडोवड्ड काव्य रूप की ओर संकेत करता है और 'धुवरायवत्त' या 'धुवरायवोव' से ध्रुवराज का बोध नहीं हो पाता।

'रिट्ठणेमि चरित' की पुष्पिकाओं में स्वयंभू को अवलम्बया का और त्रिभुवन स्वयंभू को वन्दइया का आश्रित कहा गया है। इन आश्रयदाताओं के सम्बन्ध में इतिहासों से कुछ भी प्रकाश नहीं मिलता। पुष्पदन्त के महापुराण में भी ऐसे ही ध्यनि-साम्य-मूलक नाम धम्मिया खंनैया, सत्तैया आदि आए हैं। इसी प्रकार 'अम्बा' या 'अम्बा' युक्त स्त्रीवाचक नामों का भी उल्लेख है। इन नामों के आचार पर डा० भयाणी ने यह अनुमान लगाया है कि स्वयंभू ने भी उसी भूभाग में रहकर अपनी रचना की होगी जहां पुष्पदन्त ने अपना महापुराण लिखा था। पुष्पदन्त का सम्बन्ध मान्यखेट से बताया जाता है। स्वयंभू का सम्बन्ध भी इसी कन्नड़-भाषी क्षेत्र से रहा होगा। डा० भयाणी का यह भी अनुमान है कि स्वयंभू और उनके आश्रयदाता किसी उत्तरीक्षेत्र-सम्भवतः बरार से इस क्षेत्र में आए होगा ७ वीं शती में कर्नाटक और

पठमो संघि २-११ पृ० ४)

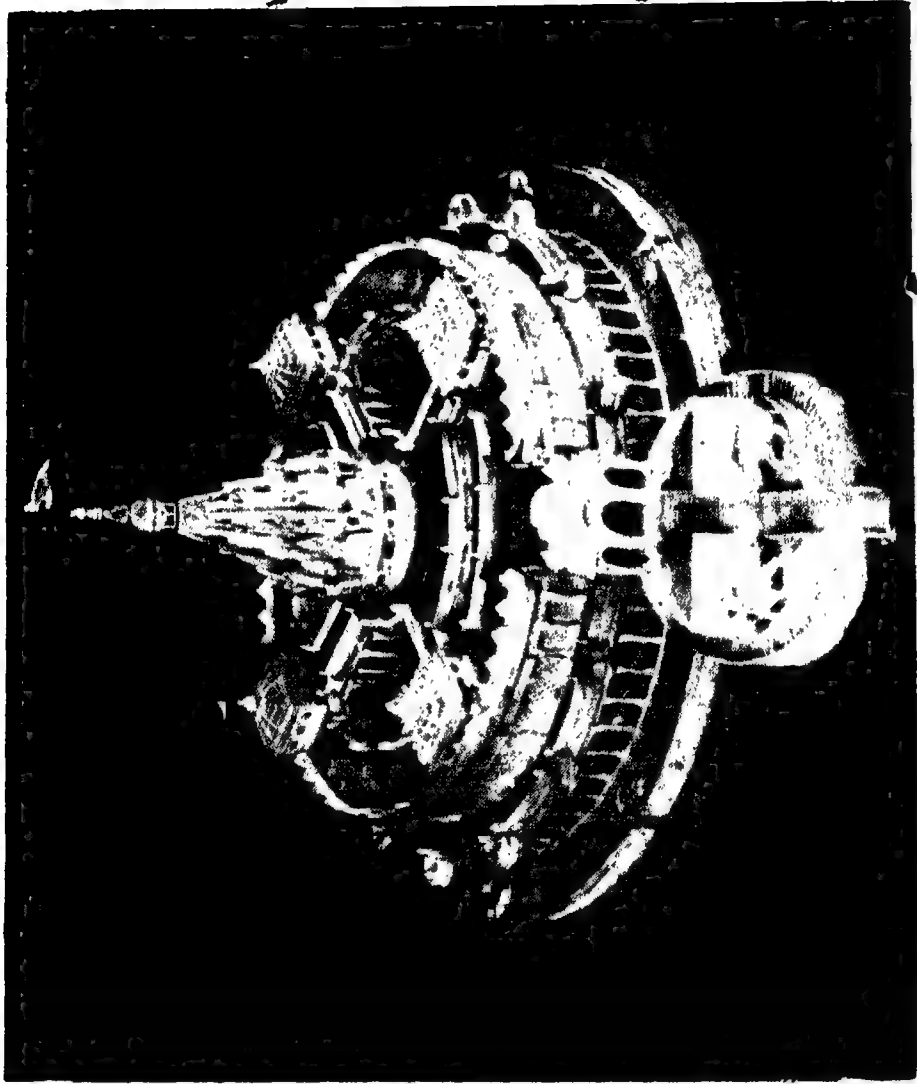
१. बेवेसाउ तो, वि एणउ परिहरमि। वरि रयडा वुत्तु, कव्वु करमि। (हिन्दी काव्यधारा पृ० २२)

२. वही, पाद—टिप्पणी, पृ० २३।

३. धुवराय राय व तइय भुमप्पणत्तिणत्तीसु याणु पायेण। (वही, पृ० २३)

४. ववसाउ तो वि एणउ परिहरमि। वरि रड्डावड्डु, कव्वु करमि। (पउम चरित, प्र० भाग, पृ० ५)

५. इस पास के सम्बन्ध में डॉ० भांयोंणी स्वयं संदिग्ध स्थिति में हैं। पुस्तक के अन्त में तो उन्होंने 'धुवरायवत्त इयलु अप्पणत्तिणत्ती सुयाणु पाडेण' पाठ दिया है किन्तु भूमिका भाग के परिशिष्ट १ में 'धुवराय वोव तड्डुअप्पणत्तिणत्ती सुयाणु पाडेण?' पाठ दिया है।



पद्मपुर (बाड़ा) में निर्मित होने वाले भव्य एवं कलापूर्ण जैन मंदिर का नमूना।

बराबर के राजनीतिक और सांस्कृतिक सम्बन्धों और राष्ट्रकूट राजाओं के इतिहास के आधार पर डा० भगवती ने अपने मत की पुष्टि की है, 'पं० राहुल संकरदासन ने स्वयंभू का देश कोराल (मध्यदेश ?) माना है। उनका कहना है कि 'राष्ट्रकूट राजा ध्रुव धारावर्ष सेना के साथ कन्नौज आया था। जान पड़ता है कि उसी के अमात्य रणड़ा के साथ स्वयंभू दक्षिण गए^१।' इसी आधार पर उन्होंने स्वयंभू के समय का अनुमान भी ७६० ई० या उसके आसपास लगाया है^३।

'पउम चरित' और 'रिट्णोमि चरित' की पांडुलिपियों में कहीं कहीं कुछ तिथियां प्रकृत हैं। 'पउमचरित' में युद्ध कांड ७७वीं सन्धि में समाप्त हो जाता है। ७८वीं सन्धि से उत्तर कांड प्रारम्भ हो जाता है। किन्तु ७८वीं सन्धि के अंत में युद्ध कांड की समाप्ति के सम्बन्ध में उल्लेख मिलता है कि युद्ध कांड ज्येष्ठ मास में कृष्ण पक्ष की प्रतिपदा दिन सोमवार को पूर्ण हुआ।^४ इसी प्रकार 'रिट्णोमिचरित' का युद्ध कांड ६२वीं सन्धि में समाप्त होता है। यहीं इसकी समाप्ति की तिथि दी गई है कि 'यह फाल्गुन नक्षत्र के तृतीय दिन मंगलवार को समाप्त हुआ।^५ उत्तर कांड के प्रारम्भ की सूचना भी दी गई है कि 'यह मूल नक्षत्र के दसवें दिन' रविवार को प्रारम्भ हुआ।^६ यहीं यह सूचना भी दी गई है कि 'रिट्णोमिचरित' की ६२ संधियों को लिखने में कवि को ६ वर्ष तीन माह और ब्यारह दिन का समय लगा।^७

इन तिथियों के साथ सन् या सम्बत्सर का उल्लेख

कहीं नहीं है। डा० भगवती ने सन् ७०० और सन् ८५० ई० के मध्य की उन तिथियों को एकत्र करके कुछ विचार किया है जिनके साथ उपयुक्त तिथियों और दिनों का मेल बैठ जाता है। किन्तु स्वयं डा० भगवती की दृष्टि में ही उक्त प्रयास का कोई उपयुक्त फल नहीं मिला है। इन तिथियों के सम्बन्ध में कुछ बातें अवश्य ही विचारणीय हैं।

पहली बात तो यह कि 'पउमचरित' में केवल एक स्थान पर केवल युद्ध कांड की समाप्ति पर तिथि का उल्लेख है। अन्य कांडों की समाप्ति की तिथियों का उल्लेख नहीं है। दूसरे, जब ७७वीं सन्धि से ही युद्ध कांड की समाप्ति हो जाती है तो ७८वीं सन्धि के अंत में युद्ध कांड की समाप्ति का उल्लेख क्यों किया गया? 'रिट्णोमिचरित' में ६२वीं सन्धि के अंत में युद्ध कांड की समाप्ति और उत्तर कांड के प्रारम्भ की तिथियां दी गई हैं। यहीं ६२ संधियों के लिखने में लगने वाले समय का उल्लेख भी किया गया है। अन्यत्र किसी कांड की परिसमाप्ति के साथ कोई तिथि नहीं मिलती। प्रश्न यह है कि उन दोनों पुस्तकों में केवल एक एक स्थान पर ही तिथियों का उल्लेख क्यों किया गया है? हमें तो ऐसा लगता है कि ये तिथियां लिपिकारों द्वारा लिपिकाल के सम्बन्ध में दी गई हैं, यद्यपि लिपिकाल के सम्बन्ध में भी ये झूठी हैं।

ये तिथियां पुष्पिकाओं के रूप में उल्लिखित हैं। डा० भगवती ने इन्हें विमुक्त स्वयंभू का लिखा हुआ कहा

६. पउम चरित, प्र० भाग की भूमिका, पृ० ११—१२।

७. हिन्दी काव्यधारा, पृ० २२—२३।

८. वही, पृ० २२।

९. जुज्झं कंडं समत्तं। ज्येष्ठ वदि १ सोमे।

१०. सोमे सुयस्स य वारे तइया—दिय हम्मि फग्गुए रिक्खे।

सिउ—णामेण य ओए समाणियं जुज्झं कंड व। (?)

११. दियहाहिवस्स वारे दसमी दियहम्मि मूलराक्खत्ते।

एयारसम्मि चन्दे उत्तर कण्डं समावत्तं।

१२. छव्वरिसाई तिमासा एयारस वासरा सयम्भुस्स।

वाणवइ संधिकरणे बोलीणो इत्तिओ कालो।

है। किन्तु पुष्पिकाओं में बाई जाने वाली अनेक बातें ऐसी हैं जिनके आधार पर उन्हें स्वयंभू का निहा तो कहा ही नहीं जा सकता, किन्तु स्वयंभू का निहा होने में भी सन्देह है।

अथर्व काव्यों में संधि, कांड या सर्ग की समाप्ति पर पुष्पिकाओं या प्रशस्तियों के प्रकन की परम्परा सी ज्ञात होती है। महाकवि रघू के 'वसहृ चरित' की आप्त पांडुलिपि में भी अनेक संधि के अंत में प्रशस्ति दी गई है। ये प्रशस्तियां प्रतिलिपिकार द्वारा अपनी ओर से लिखी ज्ञात होती हैं। 'पउमचरित' और 'रिहृणोमिचरित' की पुष्पिकाओं के प्रति सदेह करने के कई कारण मिल जाते हैं। हो सकता है कि कुछ पुष्पिकाओं के रचि-यिता जिम्बुवन स्वयंभू ही हों, किन्तु अधिकांश में जैसी अनियमितताएँ दिखाई देती हैं, वैसी स्वयंभू या जिम्बुवन स्वयंभू जैसे जागरूक कलाकार से सम्भावित नहीं हैं। इन पुष्पिकाओं में संधियों के लिए कहीं पूर्व, कहीं आश्वासक कहीं सर्ग आदि शब्दों का प्रयोग किया गया है। अथर्व कांड के लिये सर्वत्र 'उज्ज्वलकांड' शब्द का प्रयोग हुआ है। किन्तु इस कांड के अन्त में 'मउज्ज्वल कांड' पुष्पिका में प्रकृत है। अथर्व ही यह लिपिकार का प्रयास है। विद्याधर कांड और अयोध्या कांड के अन्त में अमृताम्बा और आदित्याम्बा की प्रेरणा से उक्त कांडों के लिखने की जो बात बाई है, उससे हमें ऐसा लगता है कि इनकी प्रेरणा से इन कांडों की रचना नहीं बल्कि इन रचनाओं की प्रतिलिपियाँ हुई होंगी। इन बातों के आधार पर हम इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि पुष्पिकाओं के रूप में अधिकांश प्रसिद्ध हैं। उपरि लिखित तिथियों के सम्बन्ध में भी हमारा यही अनुमान है।

इसी स्थान पर 'पउम चरित' के प्रारम्भ में प्रयुक्त 'कहराएँ' शब्द के सम्बन्ध में भी हम एक आशंका व्यक्त

करना चाहते हैं। 'कविराज' शब्द का प्रयोग टीकाकारों ने स्वयंभू के लिए कहा है। अर्थात् स्वयंभू ने इस विशेषण का प्रयोग अपने लिए किया है। डा० भगवती के विचार से भी यह स्वयंभू का ही विशेषण है।^३ स्वयं अपने लिए प्रयुक्त 'कविराज' शब्द में जिस अर्थ भाव का प्रत्यक्षीकरण हम करते हैं उसकी अव्यावहारिका का ज्ञापन उसके वाच की पंक्तियों में ही हो जाता है। स्वयंभू ने नम्रता ज्ञापन के लिए अपने को विपटीनाक और बिरल दांत वाला तो कहा ही है, अपने को महान कुर्कव कहने में भी उन्हें संकोच नहीं होता। "बुद्धयण सयम्भु पइ त्रिरणवइ, मइ सरिसउ धरणु एहि कुकइ।" कहने वाला प्रति बिनम्र कवि प्रारम्भ में अपने को कविराज घोषित कर देगा, यह बात कुछ अनुपयुक्त सी लगती है। सम्भव है कि 'कहराएँ' शब्द का प्रयोग कवि ने रचिण के लिए किया हो।

महाकवि स्वयंभू के समय का निश्चित ज्ञान न होने के कारण उनके काव्यों में उल्लिखित पूर्ववर्ती कवियों और आचार्यों की प्रामाणिक तिथियों के आधार पर कुछ अनुमान किया जाता है। स्वयंभूखंड में आने वाले जैन-धर्मे ५६ कवियों की सूची^४ प्रेमीजी ने दी है। इनमें से अधिकांश का समय ज्ञात नहीं है। 'पउम चरित' और 'रिहृणोमि चरित' में प्रसंगवश पांचमहाकाव्य (रघुवंश, कुमार संभव, शिशुपाल वध, किराताजुनीय और भट्टिकाव्य) और पिंगल, भरत, दंडो, भामह, व्यास, ईशान कवि, श्रीहर्ष, और रचिणोपाचार्य आदि कवियों और आचार्यों के नाम आए हैं। इनमें आचार्य रचिण सबसे बाद में आते हैं। उन्होंने अपने पद्मचरित की रचना वि० सं० ७३४ में की थी। पंडितों का विश्वास है कि स्वयंभू वि० सं० ७३४ के पश्चात् किसी समय हुए होंगे।

महाकवि पुष्पदंत ने अपने महापुराण में स्वयंभू का

१. पउम चरित, ६० भाग, भूमिका पृ० ६।

२. पुराण रचिणोपाचार्य—पसाएँ-बुद्धिएँ अवगाहिय कहराएँ। (प० च०, प्र० भाग, पढभो संधि, २-६ पृ० ४)

३. पउम चरित, प्र० भाग, भूमिका, पृ० २८-२९

४. जैन साहित्य और इतिहास (दि० सं०) पृ० २०८

नमस्तेज किया है। महापुराण की रचना वि० सं० १०१६ में हुई थी। इस तरह स्वयंभू वि० सं० ७३४ से सं० १०१६ के मध्य में कभी पैदा हुए होंगे। प्रेमीजी का कहना है कि स्वयंभू रविवेणुनाथ से बहुत बाद में नहीं हुए होंगे। उनका अनुमान है कि वे हरिवंश पुराण के कर्त्ता-जिम्मेदार से कुछ पहले ही पैदा हुए होंगे। यदि वे जिम्मेदार के बाद पैदा हुए होते, तो रविवेणु की मूर्ति उनका नाम स्मरण भी उगहोने सम्भव किया होता। जिम्मेदार के हरिवंश पुराण की रचना वि० सं० ८४० में हुई थी। अतः प्रेमीजी के अनुसार स्वयंभू का समय वि० सं० ७३४ से वि० सं० ८४० के मध्य माना जा सकता है।

कहना नहीं होना कि प्रेमीजी का यह अनुमान भी केवल मात्र अनुमान ही है, अभी यह प्रमाण-सिद्ध नहीं है। तथापि इन अनुमानों के आधार पर ही वह माना जाने लगा है कि स्वयंभू आठवीं शताब्दी में पैदा हुए थे।

परवर्ती अपभ्रंश-कवियों ने काव्य एवं काव्य-शास्त्र के क्षेत्र में स्वयंभू को प्रकाश-स्तम्भ के रूप में स्वीकार किया है। पुष्पदंत से लेकर १६वीं शती तक के महाकाव्यकार कवियों को स्वयंभू के महाकाव्यों ने प्रभावित किया है। 'स्वयंभू छंदस' ने हेमचन्द्र को प्राकृत एवं अपभ्रंश छंदों की व्याख्या में सहायता दी। यही कारण है कि स्वयंभू के बाद आने वाले पुष्पदंत, हरिवेणु (६८७ ई०) कनकामर, हेमचन्द्र, नयनन्दी, वीर, श्रीचन्द्र, चनपाल, रङ्गभू आदि

सम्स्त प्रमुख काव्यकारों एवं काव्य-शास्त्रकारों काव्यों ने अनेक प्रकार से स्वयंभू का नाम स्मरण किया है।

'पद्मचरित', रिदुलोमि चरित और स्वयंभू छंदस के अतिरिक्त 'पद्मी चरित' और 'स्वयंभू व्याकरण' भी स्वयंभू के भिन्ने कहे जाते हैं। अंतिम दोनों ग्रंथ अभी तक अप्राप्य हैं। यों तो 'रिदुलोमि चरित' और 'स्वयंभू-छंदस' का भी विशेष महत्त्व है किन्तु महाकवि के रूप में स्वयंभू की ध्याति का मुख्य आधार उनका 'पद्मचरित' ही है। इसी पुस्तक के आधार पर वे अपभ्रंश के बाल्मीकि कहे जाते हैं-।

६० संधियों का यह महाकाव्य पाँच कांडों में विभक्त है। १-विद्याधर कांड (२० संधि), २-प्रयोध्याकांड (२२ संधि), ३-सुन्दर कांड (१४ संधि), ४-युद्ध कांड (२१ संधि) और ५-उत्तर कांड (२१ संधि)। इनमें प्रथम ८३ संधियाँ स्वयंभू की लिखी कही जाती हैं।

'पद्मचरित' को रामायण और पुराण भी कहा गया है। पुस्तक की अन्तिम प्रशस्ति में इसे 'रामायण पुराण' नाम दिया गया है। 'जिनरत्नकोश' में भी इसे 'रामायण पुराण' ही कहा गया है। इस ग्रंथ की कुछ पुष्पिकाओं में इसे 'पद्मपुराण' के नाम से भी अतिष्ठित किया गया है। १८वीं और ८४वीं संधि की पुष्पिकाओं में इसे 'रामदेव चरित' और ८६वीं संधि की पुष्पिका में 'रामचरित' भी कहा गया है। स्वयंभू ने स्वयं इसे रामायण काव्य^३, रामायण^४ और रावचरित^५ कहा है।

१. जैन साहित्य और इतिहास (द्वि० सं०) पृ० २१-११.

२. पद्म चरित की अंतिम प्रशस्ति में त्रिभुवन-स्वयंभू ने कांडों और संधियों का परिगणन किया है—

सिरि विज्जाहर कंडे संधीयो हुंति बीस परिमाणं ।

उज्झा कंडमि तहा वाबीस मुणेण गरणणाय ।

चउदह सुंदरकंडे एक्काहिय बीस जुज्झ कंडेय ।

उत्तरकंडे तेरह संधीयो एवह सम्बाउ ॥

३. 'पुण्य अप्पाणउ पायडमि रामायण कावें ।' प० चरित, १-१-१८ ।

४. 'रावण-रामहुं जुज्झु तं त्रिमुणहुं रामायण ।' वही, २३-१

५. अं सयले वि तिहुयणे वित्थारेउ,

आरम्भउ पुणु रावचरित । वही, २३-१-६ ।

विषय के आधार पर उन्होंने इसे 'रामकथा' भी कहा है।

इन विभिन्न नामों की देखने से ऐसा ज्ञात होता है कि 'पञ्चमचरित' एक और तो चरित काव्य है और दूसरी ओर 'कथा' और 'पुराण' भी। तुलसीदास के 'रामचरित मानस' में ओता-वक्ता के तीन हीन जोड़े देखकर कुछ विद्वानों ने इसे पुराण भी कह बांसा है। इस कथन से पंडितों में रोच की परिस्थिति भी हुई है। 'मानस' को पारिभाषिक रूप में पुराण तो नहीं कह सकते किन्तु उसकी शैली पर पौराणिक शैली का प्रभाव खबरप है। इसे पौराणिक शैली में लिखा हुआ महाकाव्य कह सकते हैं। स्वयंभू के पञ्चमचरित को तो कथा काव्य और पुराण सब कुछ कहा गया है।

पुराणों का विशिष्ट स्थान

भारतीय धर्म-व्यवस्था में पुराणों का विशिष्ट स्थान है। यहाँ लगभग समस्त प्रमुख धार्मिक सम्प्रदायों के अपने प्रलग प्रलग पुराण हैं। पुराणों के माध्यम से जनता की बौद्धिक जिज्ञासाओं की शांति के साथ ही उनके हृदय में अपने साम्प्रदायिक सिद्धान्तों के प्रति भावना उत्पन्न करने का प्रयास किया गया है। इसमें कोई संदिग्ध नहीं कि सम्प्रदायगत धार्मिक सिद्धान्तों के निरूपण के लिए पुराण बड़े ही प्रभावशाली माध्यम रहे होंगे। श्रीमद्भागवत पुराण और गरुड पुराण मात्र भी जनता के बीच अज्ञान की दृष्टि से देखे और पूजे जाते हैं। अथर्वश काव्य में ही अनेक पुराणों की रचना हुई। अथर्वश काव्यों के रचयिता जैन विद्वानों से पुराणों की प्रभावोत्पादकता मतलबित नहीं रही होगी। वह भी निर्विवाद है कि जैन साहित्य धर्म-भावना-निरपेक्ष नहीं है। धार्मिक भावना का निरूपण इनका मुख्य विषय है। इन काव्यों के माध्यम से वे अपने धार्मिक सिद्धान्तों के साथ जनता के बीच पहुँचना चाहते थे। 'सामान्य-भाषा' का प्रयोग भी उन्होंने इसी उद्देश्य से किया। ऐसा ज्ञात होता है कि इन धार्मिक सिद्धान्तों को प्रभावोत्पादक ढंग से प्रसारित करने के लिए

ही जैन काव्यों, और कथाओं को भी पुराण कह दिया गया। यों, पञ्चमचरित में पुराणों की भांति ओता और वक्ता के रूप में 'अंशिक' और गीतम को भी माना जा सकता है, किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि ओता वक्ता के रूप में जिन काव्य ग्रन्थों का प्रणयन हो वे सब पुराण ही मान लिये जाय। ओता और वक्ता के रूप में अनेक काव्यों की रचना हुई है। कहीं शुक-शुकी संवाद के रूप में कोई रास या चरित काव्य लिखा गया है तो कहीं कवि और कवि पत्नी के वार्तालाप के रूप में कोई कथा काव्य। शुक-शिष्य, शंकर-पार्वती या मृग-मृगी सम्वादों के रूप में लिखे जाने वाले काव्य वास्तव में काव्य ही हैं। वास्तविक बात यह है कि ओता-वक्ता के माध्यम से काव्य रचना काव्य जगत की एक चिर-चरित रुढ़ि है। प्रचार और प्रसार के धार्मिक आधारों के कारण ही स्वयंभू का 'पञ्चमचरित' भी पुराण बन गया, अथवा यह काव्य-ग्रंथ ही।

इस सम्बन्ध में यह भी द्रष्टव्य है कि 'पञ्चमचरित' के लिए 'पद्मपुराण' या 'रामायण पुराण' नामों का प्रयोग अधिकांशतः ग्रंथ की पुष्पिकाओं में ही हुआ है, जिनके सम्बन्ध में पहले ही कहा जा चुका है कि कुछ तो त्रिभुवन-स्वयंभू की लिखी होंगी और कुछ लिपिकारों के द्वारा जोड़ी गई हैं। स्वयंभू ने स्वयं इसे पुराण नहीं कहा है। पुष्पिकाओं या ग्रंथ जैन-ग्रंथों में 'पञ्चमचरित' के लिए 'पुराण' नाम की स्वीकृति भी प्रचारात्मक विचार की ही चोत्तिका है।

अथर्वश साहित्य में रास, चरित, कथा आदि की भांति 'पुराण' का प्रयोग भी काव्य-विशेष रूप से चरित काव्य के लिए ही किया गया है। प्रारम्भ में इस शब्द का प्रयोग अने ही प्रचारात्मकता की दृष्टि से पौराणिक प्रभावोत्पादन के लिए हुआ हो, किन्तु प्रागे चलकर इसे चरित काव्यों के नामकरण की एक पद्धति के रूप में ग्रहण कर लिया गया। पद्मपुराण, पार्वतीय पुराण, पांडव पुराण आदि काव्य ग्रंथ ही हैं। इसी प्रकार 'कथा' शब्द

१. बद्धमाण मुह-कुहर विशुद्ध,

राम कहा—सुख एह कामगम। बही, १-२-१।

से भी अभिसयत्तकहा, विकासवतीकहा, जैसे काव्य ग्रंथों का ही बोध होता है। इस दृष्टि से 'पउमचरित' को चाहे पुराण कहा जाय, चाहे, कथा, यह एक चरित काव्य है जिसमें पद्य प्रथात् राम के चरित का वर्णन किया गया है।

आठवीं और नवीं शताब्दियों में संस्कृत के उत्तरकालीन साहित्य की ह्रासोन्मुखता के लक्षण दृष्टिगोचर होने लगे थे। प्राण शक्ति के अभाव और रुढ़ियों, कवि समयों, अतिप्रायों और परम्परा-बिहित परिपाटियों के प्रयोग मात्र के कारण साहित्य अत्यन्त नीरस और प्राकट्यहीन होता जा रहा था। किन्तु इसी काल में लिखे जाने वाले अष्टादश साहित्य में नवीन चेतना और जीवन्त शक्ति के दर्शन होते हैं। लोकरस से सिंचित यह साहित्य एक ऊर्जस्वस प्राणवत्ता के साथ प्रस्तुत होता है। स्वयम् के के 'पउमचरित' में भी इस प्राण शक्ति के दर्शन होते हैं।

स्वयम् ने इस काव्य में मानव जीवन की विभिन्न परिस्थितियों का अनुभूति पूर्ण चित्रण किया है। राम को उन्होंने तुलसीदास की भांति देवत्व के गुणों से युक्त न करके मानव के रूप में ही रखा है, अतः मानवीय गुणों और निर्बलता के चित्रण का उन्हें पर्याप्त अवसर मिला है। कारुणिक दृश्यों के चित्रण में तो वे बेजोड़ हैं। उस्ताह, प्रेम, निर्वेद आदि के चित्रण में भी उनकी नवीन सूत्रों के दर्शन होते हैं। इतना होने पर भी वे कथानक रुढ़ियों, अतिप्रायों और परम्परागत परिपाटियों के ग्रहण से बचे सर्वथा अछूते नहीं हैं। परवर्ती अष्टादश साहित्य में तथा हिन्दी के चन्दवरदाई, जयसी, तुलसीदास और सूरदास आदि महात्मा कवियों की रचनाओं में भी हम उनका प्रयोग पर्याप्त मात्रा में पाते हैं। 'मानस' के प्रारम्भ में त्रिस प्रकार तुलसीदास ने देवस्तुति, सज्जन

प्रशंसा, सज्जन भिन्दा आत्मनिवेदन आदि किया है, इसी प्रकार स्वयम् ने भी 'पउमचरित' के प्रारम्भ में किया है। जैन धर्मानुयायी होने के कारण स्वयम् ने प्रारम्भ में ऋषभदेव आदि तीर्थंकरों का स्तवन किया है और स्मार्त वैष्णव होने के कारण तुलसीदास ने गणेश, सरस्वती शंकर आदि देवताओं की प्रार्थना की है। आत्मनिवेदन में दोनों कवियों ने अपनी मज्जता की हद कर दी है। तुलसीदास अपनी 'भणति' को 'भवेस' कहते हुए अपने को कवित्त-विवेक से सर्वथा रहित कहते हैं। वे कहते हैं कि 'न तो मैं कवि हूँ न मेरे बचनों में वैदग्ध्य है। सारी कलाओं और विद्याओं से मैं हीन हूँ। काव्य विवेक के लिए अक्षरों और अर्थों का अलंकरण, छंद-प्रबन्ध-विधान, भाव, रस, भेद, काव्यपूर्ण आदि का ज्ञान आवश्यक है। ये सब मुझ में नहीं हैं।' ठीक इसी प्रकार का आत्मनिवेदन स्वयम् का भी है। पंडितों से निवेदन करके वे अपने को महात्मा कुकवि घोषित करते हैं। व्याकरण का उन्हें कतई ज्ञान नहीं, वृत्ति-सूत्र का वे व्याख्यान भी नहीं कर सकते, प्रत्याहार और संधियों में उनकी बुद्धि लगती ही नहीं, बिभक्ति, समास, कारक, अलंकार, प्रत्यय, उपसर्ग का ज्ञान भी उन्हें नहीं है। न तो उन्होंने पाँचों महाकाव्यों को सुना है और न पगल प्रस्तार तथा आमह दंडों के अलंकार शास्त्रों से ही वे परिचित हैं। फिर ये काव्य रचना का व्यवसाय वे नहीं छोड़ सकते—

बुहयण संयम्भु पइं विएणवइ,
मइं सरिसउ अएणु गहिं कुकइ।
वायरणु कयावि ए जाणियउ,
एउ विप्ति सुत्तु जक्खाणियउ।
+ + +
एउ गिएणुएउ पच्च महायकठु,
एउ भरहु गेउ सक्खाणिविसव्व।

१. कवि न होउँ नहिं वचन प्रवीनू। सकल कला सब विद्या हीनू।

आखर अरथ अलंकृति नाना। छंद प्रबंध अनेक विधाना।

भाव भेद रस भेद अपारा। कवित्त रोष गुण विविध प्रकारा।

कवित्त विवेक एक नहिं मोरे। सत्य कहहु लिखि कागज कोरे।

(रामचरित मानस, बालकांड)

गाइ बुझिऊ- सिंगल पस्थार,
गाइ भूमह—द्विह—अलंकार
बबसांड तोषि गाइ गाइ परिहरमि ।
वरि रङ्गावडु कन्वु करमि ।

पद्यम चरित (१-३-१ से ६ तक)

यह नम्रता ज्ञापन की रुढ़ि अत्यन्त प्रचलित ज्ञात होती है। लगभग समस्त प्रबंधकार कवियों ने नियमित रूप से इसका प्रयोग किया है। सज्जन प्रशंसा और क्षल निम्न तो और भी अधिक प्रचलित काव्यरुढ़ि है। सज्जनों के सम्मुख प्रपना प्रज्ञात प्रकट करने में स्वयं को कोई संकोच नहीं है क्योंकि सज्जन सदा परोपकारी और सद्गान के प्रवर्तक होते हैं। किन्तु यदि कोई दुष्टता पर उत्तर आवे तो ऐसे क्षल को 'हृत्पुत्पित्त' लेने के प्रतिरिक्त स्वयंभू ऐसे नम्र और उदार व्यक्ति के लिए भी कोई अन्य मार्ग नहीं है। क्योंकि वे जानते हैं कि प्रशंसा करने से भी दुष्टों का स्वभाव नहीं बदल सकता।

सठु सज्जन खोयहों किउ बिगुड
जं अबहु पदरिसिउ अप्पण्ड ।
जइ एम विरुसइ कोवि खलु,
तहो हत्पुत्पित्त लेउ छलु ।
पिसुरों किं अन्भत्थिएण जसु को विण सच्चइ ।
किं छण चन्दु महागहेण कम्पन्तुवि मुरुचइ ।
(१०१-३-१४)

नम्रता प्रदर्शन के साथ साथ यह स्वाभाविक यह किना गौरवास्पद है।

तुलसीदास ने सज्जनों की भूरि भूरि प्रशंसा तो की ही, प्रसज्जनों की भी उन्होंने पूर्ण प्रशंसा की है। सज्जन तो सर्वगुण सम्पन्न हैं ही, उन्हें जगत् का 'जंगम तीर्थराज' कहने में तुलसीदास ने संकोच नहीं किया।^१ साथ ही बिना काज दाहिने बाएं चलने वाले खलों को भी उन्होंने सद्भाव के साथ स्मरण किया,^२ यद्यपि उन्हें यह ज्ञात है कि अत्यन्त अनुराग के साथ पासा हुआ कभी भी निरामिष नहीं हो सकता।^३

जन हिताय

'राम चरित मानस' की रचना तुलसीदास ने स्वान्तः सुजाय को किन्तु यह रचना सर्वथा जनहिताय सिद्ध हुई। स्वयंभू ने 'पंढरचरित' की रचना जन साधारण के लिए ही की। इसीलिए वे पांडित्य प्रदर्शन के लिए 'भागम-युक्ति' गढ़ने के बचकर में न पड़कर सामान्य भाषा में रचना करना चाहते हैं। सामान्य भाषा को वे छोड़ ही नहीं सकते, क्योंकि इसके परित्याग से उनके वचन सुभाषित नहीं होंगे^४ जन साधारण के लिए लिखे गए, इस रामायण काव्य में स्वयंभू प्रपना सारा प्रपनापन-प्रपना सारा व्यक्तित्व-उड़ेल देना चाहते हैं।^५

गोस्वामी तुलसीदास और स्वयंभू में समान रूप से पाई जाने वाली इन काव्य रुढ़ियों को देखकर हमें कदापि यह नहीं सोचना चाहिए कि तुलसीदास ने स्वयंभू का अनुकरण किया होगा। इन काव्य-रुढ़ियों का प्रयोग अपभ्रंश और हिन्दी के समस्त प्रबंधकार कवियों ने किया है। पुष्पदंत, प्रह्लरहमान, रङ्गभू, चन्दवरदाई, जायसी आदि की रचनाओं में इन्हें किसी न किसी रूप में देख जा सकता है।

'पंढरचरित' के विभिन्न वर्णनों में भी इन काव्य

१. सुजन समाज सकल गुन खानी । करउँ प्रनाम सप्रेम सुखानी ।

मुद मंगल मव संत समाज । जो जग जंगम तीर्थराज ।

२. बहुरि वंदि खलगन सतिभाएँ । जे बिनु काज दाहिनेहुं वाएँ ।

३. यद्यपि पलिहई प्रति अनुराग । कबहुं निरामिष होहि कि कमा ।

४. सामण्य भास छुडु सावडु छुडु भागम-युक्ति काबि बडु ।

छुडु होन्तु सुहासिय बयसाई गामिलक अस्त परिहरसाई ॥ (पं ४०, १-३-१० ११)

५. पुरा अप्पण्ड संयर्द्धि रामायण कावें (वही, १-१-१६)

रुद्धियों और अभिप्रायों को ढूँढ़ा जा सकता है। सीता (३८-३) और मंदोदरी (१०-२-३) के रूप चित्रणों में उन्होंने कविसिद्ध उपमानों और अभिप्रायों का पूर्णतया प्रयोग किया है। प्रयोध्या और लंका के रनिवासों के वर्णन में सामंती व्यवस्था का सुन्दर चित्रण हुआ है। पावस (२८-१ से ३) बसंत (२६-५), संध्या (७२-३) समुद्र (२७-५), नदी (३१-३), वन (३६-१) आदि प्रकृति चित्रणों में भी इन रुद्धिगत प्रयोगों को देखा जा सकता है, जिनका प्रयोग परवर्ती कवियों ने बहुत अधिक किया है।

स्वयंभू में इन रुद्धिगत प्रयोगों का बाहुल्य है, किन्तु उनकी महानता की कसौटी ये प्रयोग नहीं, बरन् उनके सूक्ष्म निरीक्षण पर आधारित उनकी भाव प्रवीणता है जिसका विस्तार 'पउम चरिउ' के प्रत्येक कांड में देखा जा सकता है, 'सीता' के सौंदर्य का चित्रण ये रुद्धिगत उपमानों के आधार पर ही करते हैं, पर उसी में उनके निरीक्षण की सूक्ष्मता यत्र-तत्र झलक जाती है—

थिर कलहंस गमण गइ मंथर ।
किस मज्झारे एिपवे सुविंथर ।
रोमावलि मयरहरु लियजी ।
एणं पिपिलि-रिंकोलि विलियणी ।

यहां सीता के लिए कलहंस गमना, कृष्णमध्या, विशाक्त नितम्बा आदि विशेषणों का परम्परायुक्त प्रयोग करते हुए ओ रोमावलि को पिपीलिका पंक्ति के समान कहकर कवि ने अपने निरीक्षण की सूक्ष्मता प्रकट कर दी है। इसी प्रकार पावस ऋतु में मेघों के प्रसार का वर्णन करते हुए स्वयंभू ने परम्परागत रुद्धियों का पालन तो किया ही है, किन्तु जब वे मेघ प्रसार के लिए सादृश्य मूलक भावों को उपस्थित करने लगते हैं तो उनके सूक्ष्म निरीक्षण और भाव प्रसार की सराहना करते नहीं बनती।

स्वयंभू के राम इसी पृथ्वी के यथार्थ मानव हैं। वे अलौकिकता से सर्वथा निरावृत्त हैं। उनमें विपत्तियों से सामना करने के लिए शक्ति तो है ही, आपदाओं से

प्राहत हो जाने पर संसार को कहला विचलित कर देने वाली दुर्लभता भी है। राम और सीता के रूप में पुरुष और नारी का बड़ा ही रम्य और स्वाभाविक विषय स्वयंभू ने उपस्थित किया है। पुरुष और नारी के सम्बन्धों का वैसा यथातथ्य और उदात्त चित्रण निरीक्षा के समय उपस्थित होता है, वैसा अन्यत्र दुर्लभ है। कारुणिक स्थलों पर तो स्वयंभू की लेखनी यथावत कहला शोक का सृजन कर देती है। सारा जन समाज कहला स्तब्ध हो खड़ा है। वन गगन के समय राम के लिए माता-का बिलाप लोकमीनों का सहस्र सम्भाव्य रस उकेल देता है। रावण की मृत्यु पर विभीषण और मंदोदरी के बिलाप, अञ्जना सुन्दरी के लिए पवनचक्र का विकास, और लक्ष्मण के प्राहत हो जाने पर भरत और राम का बिलाप सारे संसार को विचलित कर देने वाला है। तुलसी के राम की ही भांति स्वयंभू के राम भी भरत-वियोग में शोक विह्वल हो सारी भव्यादायें भूल जाते हैं—

वरि दंति दंते मुस लागेहि,
बिणि मिन्दाविउ अप्पणउ ।
वरि एारख दुक्खु आयमिउ,
एणउ विउउ माइत्ति तणउ ।

(प० च० ६७।४)

युद्ध कांड में दर्प से पूर्ण बीरता का भव्य स्वरूप देखा जा सकता है। शान्त रस तो जैन धर्म के सैदान्तिक निरूपण का प्रधान तत्व ही है। समस्त घटनाओं का पर्यवेक्षण, संसार की क्षणमंगुरता के उपदेश के साथ विरक्ति और निर्वेद में ही होता है और सारे प्रभावशाली पात्र जिन धर्म में दीक्षित हो जाते हैं।

'पउम चरिउ' का सर्वांगपूर्ण अध्ययन अभी नहीं हो पाया है। इसके भाव पक्ष और कला पक्ष का समुचित विवेचन हिन्दी साहित्य के अध्ययन में पूर्ण सहायक होगा। इस पद्धति का बड़ा काव्य के अध्ययन से भाव, भाषा, काव्यरूप, कथानक रुद्धि, अभिप्राय आदि के अध्ययन में पूरी सहायता मिलेगी।

पं. भगवानदास जैन, जयपुर

वास्तुस्थापत्य-मूर्ति निर्माण

मूर्तियों की आकृति पूरकवर्ग की कृषि के अनुसार
प्रत्येक प्रकार की है, उनमें से जैन मूर्तियों की
आकृति प्रायः दो प्रकार की मुख्य हैं एक तो लङ्कासन
वाली अर्थात् लड़ी कायोत्सर्ग वाली ध्यानस्थ मूर्ति है और
दूसरी पद्मासन लगाकर बैठी हुई ध्यानस्थ मूर्ति है।

मूर्ति के निर्माण सम्बन्ध के जनाचार्यों एवं ग्रन्थ
प्राचार्यों द्वारा प्रत्येक वास्तुशास्त्र ग्रंथ रचे हुए मौजूद हैं।
इनमें मूर्ति निर्माण करने का सारांश इस प्रकार लिखा
गया है—

जिस मनुष्य को मूर्ति बनाने की प्रमिलाया हो वह
मूर्ति बनाने वाले शिल्पी को साथ लेकर शुभ दिन और
शुभ शकुन देख कर पाषाण की खानों में जावे वहां
शिल्पी शिला की परीक्षा करे कि—शिला पुष्टिग है या
स्त्रिलिंग या नपुंसक लिंग है, जो देव की मूर्ति बनाने की
होवे तो पुष्टिग शिला और देवी की मूर्ति बनाने की होवे
तो स्त्रीलिंग शिला उपयोग में लेवे। नपुंसक शिला कोई
भी देव देवी की मूर्ति के लिये लेना नहीं चाहिये किन्तु
देवालय, वेदपीठ आदि के लिये काम में लाना चाहिये,
इस प्रकार शिला की प्रथम बार परीक्षा होने के बाद
उसके ऊपर वास्तु शास्त्रों में कथित औषधिधर्मों का लेप
करना चाहिये, जिसे शिला के भीतर कोई दाग आदि
हो तो ऊपर दीख जाता है, यदि दाग देखने में आवे तो
वह शिला मूर्ति निर्माण में काम नहीं लेना चाहिये। बिना
दाग की प्रशस्त शिला देखने में आवे तो पीछे देखना
चाहिये कि शिला का माथा मुख, पद और पैर किस
दिशा में रह्यो है, उस पर चिन्ह कर लेना चाहिये, जिससे
मूर्ति बनते समय शिला के माथा के स्थान पर मूर्ति का
माथा और पैर के स्थान पर पैर बना सके। यदि किन्हीं

मूर्ति के अंगोंपांग शास्त्र के नियमा-
नुसार होने चाहिये। आज कल मूर्तियों
का निर्माण प्रायः मनः कल्पित होता
है। जिससे मूर्ति सदोष हो जाती है।
इस प्रकार मूर्ति निर्माण की संक्षिप्त
अवतरणिका इस लेख में शास्त्रानुसार
लिखी गई है।

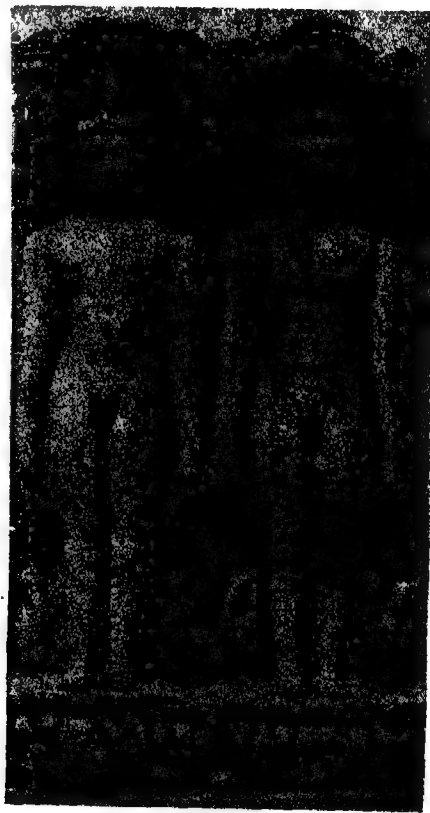
करना भूल जाय तो फिर खान से बाहर निकालने बाद
उस समय शिला की यह परीक्षा नहीं हो सकती। यदि
शिला के पैर के स्थान पर मूर्ति का माथा बन जाय तो वह
मूर्ति फलदायक नहीं होती है।

इस प्रकार शिला परीक्षा करने के बाद उसको
धामनित किया जाता है कि—‘अमुक कार्य के लिये
अमुक शुभ समय में निकाली जायगी’, पीछे सुवर्ण या
चांदी के हाथी या वृषभ बना कर के उसके दांत अथवा
भुंग से उस शिला का विदारण (निमित्तमान) किया
जाता है। बाद शस्त्रों से विदारण करना चाहिये।

जब शिला निकल जाय, तब अच्छे (शुभ) समय
में मंत्रोच्चारण पूर्वक शिला को रथ में रखकर बाजे
गाजे के साथ बड़े महोत्सव पूर्वक शहर में प्रवेश करावे।
उसको शिल्पी मन के शुद्ध परिणाम पूर्वक प्रसन्नचित्त
से मूर्ति बनावे। मूर्ति बनाते समय शिल्पी का मनोभाव
जैसा होगा वैसा ही मूर्ति पर प्रसर होता है। इसलिए
वास्तु-शास्त्रों में कहा है कि—‘अग्राय द्रव्य निष्पन्ना मूर्ति
रोरकरी भवति’। अर्थात् अग्रायोंपाजित द्रव्य से बनवाई
मूर्ति दुष्काल करने वाली है। मूर्ति बनाने का शिल्पी को
बेतन कोई निश्चित नहीं किया जाता है मगर जब मूर्ति



गंगा पुरातत्वांक में चतुर्मुख जिनमूर्ति लिखा
है परन्तु आठ मुख मानुम होते हैं ।
(लन्दन म्युजियम में)



कामोत्सर्ग एवं दिगम्बर जिनमूर्ति
(लन्दन म्युजियम में)



तैयार कर के मालिक को सौंप देवे तब शिल्पि को घन-घान्य से संतोषित करना चाहिये, तब शिल्पि आशीर्वाद देवे कि 'यह मूर्ति आपको धर्म, धर्म, काम और मोक्ष के फल को देने वाली होवे' ।

इस प्रकार मूर्ति निर्माण का वर्णन वास्तु शास्त्र में लिखा है । मगर इस शास्त्र का प्रचार न होने से उक्त विधि का परिज्ञान नहीं है । जो शिल्पि जैसी भी मूर्ति बनाकर देवे वही लेली जाती है । इतना ही नहीं किन्तु मूर्ति का मूल्य भी म्यूनाधिक करना पड़ता है, यह अपमानजनक ही है, क्योंकि जिस मूर्ति को साक्षात् परमात्मा देव मान कर उपासना करते हैं और जिसके सामने नतमस्तक होते हैं उसका मूल्य धांकना कैसे ठीक हो सकता है, मंडन सूत्रधार ने अपने देवता मूर्ति प्रकरण में लिखा है कि—

“शालिग्रामशिलाया यो मूल्यमुदघाटयेन्नरः ।

विक्रेता चानुमान्ता च यः परीक्षयानुमोदयेत् ॥

सर्वे ते नरकं यान्ति यावदाभूत सम्प्लवम् ॥६२॥

अध्याय ५

अर्थात् जो शालिग्राम शिला के मूल्य का उदघाटन करें, बेचे, बेचने की अनुमति दें और इसकी परीक्षा का अनुमोदन करें, वे सब मनुष्य नरकगामी होते हैं । यदि मूर्ति को ईश्वर तुल्य मानते हैं तो सम्मानपूर्वक

बनाना चाहिये; लेकिन शाक भाजी की तरह मूल्य करना कहां तक ठीक हो सकता है जिसके लिए हजारों रुपये खर्च करके देवासब (मंदिर) बनाते हैं और जिसकी प्रतिष्ठा में हजारों रुपये व्यय करते हैं तथा मिष्ठान भोजन करते हैं ऐसे तो मूर्ति के लिए कृपणता करना किसी भी तरह उचित नहीं है ।

पद्मासन (बेठी) मूर्ति समचतुरस्र संस्थान वाली श्रेष्ठ मानी गई है । मूर्ति का विस्तार याने एक जानु से दूसरे जानु तक जो माप होवे, यही माप दाहिने स्कंध से बांयी जानु तक और दाहिनी जानु से बांये स्कंध तक तथा आसन से केशान्त तक होनी चाहिये यही समचतुरस्र संस्थान कहलाता है । एवं मूर्ति अघोमुख वाली, ऊर्ध्व मुख वाली और तिर्यक मुख वाली भी नहीं होनी चाहिये ।

मूर्ति के पाषाण में श्याम आदि कोई रेखा या दाग नहीं होना चाहिये, होवे तो वर्ण संकरता मानी जाती है ।

मूर्ति के अंगोपांग शास्त्र के नियमानुसार होने चाहिये । आज कल मूर्तियों का निर्माण प्रायः मनः कल्पित होता है । जिससे मूर्ति सदोष हो जाती है । इस प्रकार मूर्ति निर्माण की संक्षिप्त दो अवतरणिका शास्त्रानुसार लिखी गई है ।

श्री बनारसीदास चतुर्वेदी

संसद सदस्य, दिल्ली

अहिंसाके पुजारी

एल्बर्ट स्वाइटजर

“सबह हम दोनों स्टेशन की ओर रवाना हुए।
रास्ते में मैंने उनकी अहिंसा का प्रत्यक्ष उदाहरण देखा। हम दोनों मिलकर उनका एक भारी बंडल और एक छड़ी लिये हुए थे। बंडल के एक-एक सिरा दोनों जने पकड़े थे। बर्फ की वजह से सड़क बहुत फिसलनी हो रही थी। हम दोनों झपटते हुए चले जा रहे थे। एकाएक वे रुक गये। भटके की वजह से मैं प्रायः गिर-सा पड़ा। उन्होंने इसके लिए मुझसे माफी मांगी, और सड़क से एक कीड़े को उठाया। कोड़ा सड़क की ओर बर्फ से घबघरा हो रहा था। उन्होंने उसे उठाकर सड़क के किनारे, एक झाड़ी के नीचे, सूखी भूमि में रख दिया, और बोले यहाँ हिकाजत से रहेगा। सड़क पर पड़ा रहेगा; तो मर जायगा।”

उपयुक्त घटना सन् १९२३ में घटी थी और यह दीनबन्धु सी० एफ० ऐंग्लूज द्वारा अहिंसा के पुजारी एल्बर्ट स्वाइटजर के विषय में लिखी गई है। स्वाइटजर का जन्म १४ जनवरी सन् १८७५ को हुआ था और इस समय वह ८७ वर्ष के युवक हैं। भिन्न-भिन्न विषयों के ज्ञाता होने के कारण उनकी गणना संसार के अद्भुत महापुरुषों में की जाती है। जिस प्रकार दक्षिण अफ्रीका के जनरल स्मट्स बड़े भारी सेनाध्यक्ष और फौजी विज्ञान के आचार्य थे, और साथ ही साथ बड़े राजनीतिज्ञ और दार्शनिक भी, और जिस तरह मायरलैण्ड के जार्ज रसल (१८६० ई०) उत्कृष्ट कवि होने के साथ-साथ बड़े अच्छे चित्रकार और समाज-सेवक भी थे, उसी प्रकार एल्बर्ट स्वाइटजर भी प्यानी बजाने में दुनिया के सर्वश्रेष्ठ कलाकार होने के साथ ही साथ अतिउच्चकोटि के समाज-

मैंने उन्हें महात्माजी के आश्चर्य-जनक अस्त्र अहिंसा की बातें बताईं। स्वाइटजर के वैज्ञानिक भाव जाग्रत हो गये, और उन्होंने जैन-धर्म और अहिंसा शब्द के वास्तविक अर्थ आदि के विषय में जानने की इच्छा प्रकट की। उन्होंने यह भी पूछा कि भारत के धार्मिक जीवन में इस सिद्धान्त का प्रभाव कितना है।

सेवक और धर्म शास्त्र के विश्वविख्यात आचार्य भी हैं।

जब एल्बर्ट स्वाइटजर पांच बरस के थे तभी से उनके पिता जी ने उनको गान विद्या की शिक्षा देना शुरू कर दिया था। आठ बरस की उम्र में वे प्यानी बजाने लगे थे। १८९३ में उन्होंने स्कूल लीविंग परीक्षा पास कर ली। १८९८ में उन्होंने धर्म विज्ञान की परीक्षा पास की और १८९९ में उन्होंने दर्शन शास्त्र की डिग्री ली। इस प्रकार धर्म विज्ञान और दर्शन शास्त्र में उन्होंने ऊँची से ऊँची परीक्षाएं पास कर लीं।

उनकी बाल्यावस्था की कई मधुर घटनाएँ प्रसिद्ध हैं। एक बार उनकी माताजी ने उनके लिए ओवर कोट सिलवा दिया, जो उनके पिताजी के पुराने ओवर कोट से बनाया गया था और उनसे कहा—“देखो एल्बर्ट, मैंने तुम्हारे लिए एक ओवर कोट बनाया है और वह बिल्कुल नया मालूम होता है।” एल्बर्ट के गाल लाल हो गए और उन्होंने कहा—“माताजी, आज तो क्या

सदीं नहीं है, मुझे धोवर कोट की जरूरत नहीं।" माताजी ने कहा— "देखो काफी कोहरा पड़ा हुआ है, तुम इसे पहन लो।" एल्बर्ट ने कहा— "माताजी, और किसी बच्चे के पास तो धोवर कोट है ही नहीं, फिर मला झकेला मैं उसे क्यों पहनूँ?" माताजी ने कहा— "धक्का, इसकी चर्चा कल फिर करेंगे।" दूसरे दिन इसी सवाल पर अपने पादरी पिता जी से उनका झगड़ा हो गया। पिताजी ने उन्हें काफी डाट बताई और कहा— "तुम जित्त क्यों करते हो? देखो तुम्हारी माताजी कितना परिश्रम करके तुम्हारे लिए कपड़े तैयार कराती है, और तुम्हारा फज है कि उन्हें खुश करने के लिए कम से कम पहन तो लो।" पर एल्बर्ट इस बात से राजी नहीं हुए, क्योंकि वे वह नहीं चाहते थे कि वे ऐसी चीज पहने, जो दूसरे विद्यार्थियों को मुग़स्सर नहीं। दूसरे दिन उनके पिताजी ने उन्हें धक्का देकर घर से निकाल दिया और कहा— "जाओ, बाहर जाओ और जब तक तुम अपनी यह जिद नहीं छोड़ते, बाहर रहो।" एल्बर्ट घर के बाहर बैठे हुए अपने घुटनों पर हाथ रख कर रोते रहे। यह घटना उनके समस्त जीवन पर प्रकाश डालती है।

अहिंसा के समर्थक

एल्बर्ट स्वाइटजर अहिंसा के समर्थक के नाम से मशहूर हैं। सत्याग्रह सिद्धान्त की खूबी उन्हें कैसे ज्ञात हुई, वह भी सुन लीजिए। एक दिन उन्होंने देखा कि सड़क पर एक अपमानित यहूदी जा रहा था। गांव के लड़के उसके पीछे पीछे उस पर धावाओं कसते हुए और तंग करते हुए घा रहे थे, मगर वह उनके तानों के उत्तर में मन्द-मन्द मुसकरा रहा था। उसके चेहरे पर एक विचित्र प्रकार की उदारता और शराफत के भाव थे।

स्वाइटजर ने अपने संस्मरणों में लिखा है— "उसकी इस मुस्कराहट ने मुझे बरा में कर लिया। मैंने उसी यहूदी से पहले-पहल यह बात सीखी कि दूसरों के उत्पीड़न को किस तरह शान्तिपूर्वक बर्दाश्त किया जाता है। वह यहूदी ही मेरा सबसे बड़ा गुरु है।"

उनकी अहिंसा का एक उदाहरण और भी सुन लीजिए। एक बार बसन्त ऋतु में वे अपने एक साथी विद्यार्थी हेनरी के साथ वन-यात्रा के लिए गए हुए थे। वहां एक पेड़ पर बहुत सी चिड़ियां उन्होंने देखीं। हेनरी ने कहा— "देखो कौसी सुन्दर चिड़ियां इस वृक्ष पर हैं, जिनकी चोटी लाल है, पर पीले। देखो एक चिड़िया को तो मैं अभी धमो गिरा सकता हूँ।"

उयों ही हेनरी ने अपने गुलेल के लिए एक पत्थर उठाया और एल्बर्ट से कहा कि तुम भी एक पत्थर उठाओ। उसी समय गिरजा-घर के घंटे बजने लगे। एल्बर्ट के दिमाग में बिजली की तरह एक विचार कौंच गया। बाइबिल में लिखा है। "तुम किसी की हत्या मत करो।" बस तुरन्त ही बड़े जोर से चिल्लाए और हाथ से तालियां भी बजाईं। इस शोर-गुल को सुनते ही तमाम चिड़ियां पेड़ पर से उड़ गईं और उनका साथी हेनरी भी धक्का-सा रह गया। हेनरी ने उसे बहुत फटकारा पर एल्बर्ट ने उसका कोई भी जवाब नहीं दिया। उस दिन से एल्बर्ट ने यह सबक सीख लिया कि चाहे कोई कुछ भी कहता रहे, मैं उसकी परवाह न करके अपनी बात पर दृढ़ रहूंगा उस दिन के बाद वे किसी भी मछली पकड़ने या शिकार करने की पार्टी में शामिल नहीं हुए और न किसी ऐसे खेल में, जिसमें किसी जीव की हिंसा हो।

धर्म विज्ञान और दर्शन शास्त्र में ऊंची से ऊंची डिग्री पाने पर भी उन्होंने यह निश्चय किया कि मैं डाक्टर बनकर अफ्रीका के नीग्रो लोगों के बीच में काम करूंगा, और उन्होंने एक मेडिकल कालेज में शिक्षा प्राप्त करने का निश्चय कर लिया। उनके साथी-संगियों ने बहुत कुछ मना किया और जब मेडिकल कालेज में दाखिल होने के लिए गए तो वहां के प्राचार्य ने उनकी इस बात पर यकीन ही नहीं किया कि उनके विश्व-विद्यालय का एक महान शिक्षक मामूली विद्यार्थियों के साथ डाक्टरी के प्रथम वर्ष में दाखिल होने आ रहा है। उन्होंने समझा कि स्वाइटजर विद्वान्त हो गए हैं और उन्होंने स्वाइटजर साहब से कहा—मालूम होता है कि आप बहुत काम करते रहे हैं। आप छुट्टी क्यों नहीं ले लेते?

अगर आप चाहें तो इस बारे में मनोवैज्ञानिक डाक्टर से कुछ बातचीत कर लें।” यह सुनकर स्वाइटजर साहब बड़े जोर के साथ हंसे और बोले—“नहीं, नहीं, मैं कोई पागल योड़ा ही हो गया हूँ। मैं सचमुच डाकटरी पढ़ना चाहता हूँ। और तीस बरस की उम्र में वे डाकटरी के प्रथम वर्ष में दाखिल हो गए। और छः बरस तक वह घोर परिश्रम करते रहे और इस प्रकार उन्होंने डाकटरी की परीक्षा उत्तीर्ण कर ली। उसके बाद वे साल भर तक अस्पतालों में व्यवहारिक ज्ञान प्राप्त करते रहे। सन् १९१३ में वे अफ्रीका के लिए रवाना हो गये और तब से लेकर अब तक ४६ वर्ष तक वहीं निरन्तर काम करते रहे हैं। बीनबन्धु ऐण्ड्रूज ने उनके बारे में लिखा है।

“इस प्रकार तीस वर्ष तक की अवस्था में इस व्यक्ति के पैरों पर सारा संसार बिल्खाई देता था, परन्तु उसी समय स्वाइटजर ने एकाएक यह निश्चय किया कि वे समस्त स्थिति और ऐश्वर्य को त्याग कर, अफ्रीका की जंगली जातियों में रह कर, उनका इलाज करके उनकी सेवा करेंगे, और अपना सारा जीवन उनकी सहायता करने और उन्हें धाराम पहुँचाने में लगायेंगे। अतः सत्ता-ईस वर्षों से वे प्रकृपनीय कठिनाइयों का सामना करते हुए कांगो नदी के तट पर रहते हैं, और जंगली जातियों की सेवा में निरत हैं। उनकी बीर और विदुषी पत्नी उनके इस कार्य में उनकी सहायता करती हैं। उन्होंने सब प्रकार की विपत्तियाँ झेली हैं, और अनेक बार उनका स्वास्थ्य भंग हुआ है। उन्हें धार्मिक कठिनाइयों का भी कुछ कम सामना नहीं करना पड़ा, क्योंकि उन्होंने यह ठान रखा है कि सरकार या किसी सोसायटी से पैसा नहीं लेंगे, बल्कि स्वयं अपने परिश्रम पर निर्भर रहेंगे। उन्होंने अफ्रीका की दो-तीन प्रादिम जातियों के सम्बन्ध में कितनी लिखी है, जिसमें उन्होंने अफ्रीका के जंगलों में अपने जीवन की कथा सुनाई है। ये पुस्तकें मानव-प्रकृति और विज्ञान के गम्भीर रहस्यों से परिपूर्ण हैं। इन पुस्तकों की बिक्री से, तथा जब कभी—बहुत दिनों बाद—वे यूरोप आते हैं, तब वहाँ संगीत का कन्सर्ट बजाकर जो पैसा कमाते हैं, उससे अपना, अपने परिवार का तथा

अस्पताल का खर्च चलाते हैं।”

प्रथम महायुद्ध के दिनों में बन्दी बना लिए गए थे। सर्व जीव दया का सिद्धान्त

१९१५ की बसन्त ऋतु में वे एक छोटे-से स्टीमर द्वारा नदी की यात्रा कर रहे थे। आस-पास वन का दृश्य था और उन्होंने देखा कि प्रकृति में चारों ओर संघर्ष चल रहा है। पेड़-पौधे तथा जंगल के जीवन अपने जीवन की कायम रखने के लिए परस्पर संघर्ष कर रहे हैं। उसी समय एक विचार आया “क्या हम लोग एक दूसरे का विनाश करके जीवित रह सकते हैं?” उस समय उनके हृदय में बड़ी दुविधा उत्पन्न हो गई। वे इस प्रश्न को हल नहीं कर पा रहे थे। दो दिन तक उनका स्टीमर चलता रहा और उनका दिमाग भी चक्कर काटता रहा। तीसरे दिन शाम को जबकि सूर्यास्त का बड़ा सुन्दर दृश्य उनके सामने उपस्थित था, एक साथ उनके मस्तिष्क में एक उज्ज्वल विचार उत्पन्न हुआ—सर्व जीव दया (Reverence of life) मानो उन्हें जीवन दर्शन की कुंजी ही मिल गई। तब से वे समस्त संसार में अपने सिद्धान्त के लिये प्रसिद्ध हो चुके हैं। उन्होंने इस सिद्धान्त का गम्भीर मनन किया है और निश्चित परिणामों पर भी पहुँचे हैं। उनके सिद्धान्त का सार यह है “प्रत्येक प्राणी का जीवन पवित्र है और उसकी रक्षा करना हमारा कर्तव्य है।” पर क्या हम हिंसा से पूर्णतया बच सकते हैं? एल्बर्ट स्वाइटजर का मत है “कभी कभी हिंसा हमें करनी ही पड़ती है। अपने मरीजों को बचाने के लिए हमें कीटाणुओं को नष्ट करना पड़ता है। लेकिन बिना किसी कारण के हमें यह अनाचार हरगिज नहीं करना चाहिए। दुनियाँ में कोई चीज इतनी छोटी नहीं है, कि जो हमारी प्रेम की पात्र न बन सके। सच्चा प्रहिंसावादी किसी पेड़ की पत्तियों को भी नहीं काटेगा। मार्ग में चलते हुए वह कीड़ों-मकोड़ों को अपने पैर के नीचे धरने से बचावेगा, यहां तक कि वह रात को लिङ्कियाँ बन्द करके लैम्प की रोशनी में काम करना पसन्द करेगा, बजाय इसके कि लिङ्की खोलकर परवानों को लैम्प पर धाकर जलने दे।” एक बार एक पालतू हिरन ने उनके वर्षों के परिश्रम से लिखित एक ग्रन्थ को ही चबा डाला, पर

स्वाइटजर साहब उस पर बिल्कुल नाराज नहीं हुए। सिर्फ इतना ही कहा—“धरे भले मानस, तू नहीं जानता कि तूने गढ़ क्या कर डाला है।”

दीनबन्धु ऐंगडूज ने अपने एक लेख में लिखा है—
“जब मुझ से स्वाइटजर से भेंट हुई, तो उन्होंने फौरन ही मेरे समस्त हृदय पर अधिकार कर लिया। मैंने कभी उनके समान बच्चों की—सी स्वाभाविक सरलता का आदमी नहीं देखा। सबसे बड़ी मुश्किल यह थी कि वे अंगरेजी नहीं जानते हैं, और मेरा जर्मन अथवा फ्रेंच का ज्ञान बहुत अल्प है। खैर, किसी तरह हम लोगों ने इस मुश्किल को हल किया। हम लोगों की बातचीत शुरू से आखिर तक गांधीजी के सम्बन्ध में ही थी।

भारत की परिस्थिति ने उन पर गहरा प्रभाव डाला था। उन्होंने मुझ से कहा—“आपका और मेरा देश बहुत कुछ—एक-सा है। हम दोनों के देशों की पराजय उठानी पड़ी है, और दोनों ही के देश आजकल पीड़ित हैं।”

मैंने उन्हें महात्माजी के आश्चर्यजनक अस्त्र ग्रहिणा की बातें बताईं। स्वाइटजर के वैज्ञानिक भाव जाग्रत हो गये, और उन्होंने जैन-धर्म और ग्रहिणा शब्द के वास्तविक अर्थ आदि के विषय में जानने की इच्छा प्रकट की। उन्होंने यह भी पूछा कि भारत के धार्मिक जीवन में इस सिद्धान्त का प्रभाव कितना है।

मगर थोड़ी ही देर बाद हम लोग घूम-फिर कर पुनः महात्माजी के विषय पर पहुँच गये। सवाल पूछते-पूछते उनकी तबियत ही नहीं भरती थी। वे बराबर प्रश्न-पर-प्रश्न करते जाते थे। हमारे दुआधिया महाशय को मेरी बात उन्हें समझाने में विशेष कठिनाई होती

थी। स्वाइटजर को इस बात की बड़ी खुशी थी कि मैं महात्मा के साथ रह चुका हूँ, और उनके निजी मित्र की हैसियत से उनकी बातें बता सकता हूँ। बार-बार वे यही कहते थे—“आप बड़े भाग्यवान हैं।”

हम लोग बड़ी रात तक बैठे हुए ग्रहिणा की बातें करते रहे। उन्होंने मुझसे कहा कि उनके जीवन का भी सबसे गम्भीरतम सिद्धान्त यही रहा है, और महात्मा ने भारत के राष्ट्रीय संग्राम का इसे मूल सिद्धान्त बनाकर बहुत ही अस्त्र किया।

कुछ दिन हुए स्वाइटजर साहब को शान्ति पुरस्कार मिला था।

जैसा कि हम कह चुके हैं, वे ४६ बरस से अफरीकन लोगों की सेवा कर रहे हैं। सहजों ही आपरेशन उन्होंने इस बीच में किये हैं और शायद कई लाख रोगियों का इलाज किया है, और सबसे बड़ी धूबी की बात यह है कि यह कर्तव्य उन्होंने किसी परोपकार की भावना से नहीं किया, बल्कि वे समझते हैं कि गरीब लोगों ने काले आदमियों पर जो महान् अत्याचार किये हैं, उनके प्रायश्चित्त स्वरूप ही मैं उनकी कुछ सेवा कर रहा हूँ।

कुछ वर्ष पहले मैंने पढ़ा था कि संसार में प्रभु ईसा मसीह के तीन अनुयायी सबसे महान् माने जा सकते हैं—एल्बर्ट स्वाइटजर, दीनबन्धु ऐंगडूज और कागावा। इनमें से दीनबन्धु ऐंगडूज के साथ वर्षों तक काम करने का मौका मुझे मिला था और जापान के कागावा के दर्शन भी मैंने किये थे। मेरे मन में अभी एक लालसा बाकी है यानी कभी ग्रहिणा के पुजारी एल्बर्ट स्वाइटजर के चरण-स्पर्श करने की।

डा० सत्यदेव चौधरी

प्राध्यापक हिन्दी-विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय,

जैन-काव्य में कल्पना-सौन्दर्य

‘जैन काव्य’ शब्द से तात्पर्य है, जैन-कवियों द्वारा प्रबंध-मागधी तथा अन्य प्राकृतों में प्रणीत महाकाव्य और मुक्तक रचनाएं। इन कवियों में कालक्रम की दृष्टि से सर्वप्रथम स्वयम्भू का नाम उल्लेखनीय है और इनके उपरान्त प्रख्यात कवियों में पुण्डरीक, धनपाल धक्कड़, नयनन्दी, कनकामर, यशःकीर्ति, हेमचन्द्र, सोम-प्रभ सूरि आदि का। इनके प्रबन्ध-काव्यों में कथा-विकास, प्रबन्ध काव्यत्व, जैन सिद्धान्तों की अनुस्यूति आदि का निर्वाह किस प्रकार हुआ है, प्रथवा उनके मुक्तकों में धार्मिक एवं लौकिक चर्चाओं को किस रूप में स्थान मिला है, प्रस्तुत निबन्ध में इन सब का उल्लेख न कर केवल कल्पना सौन्दर्य पर ही प्रकाश डाला जाएगा, जिसके अभाव में कोई रचना केवल पद्यात्मक बन कर रह जाती है और जिसके सद्भाव पर ही कवि-कर्म प्रमुखतः आधारित है। इसका ही अन्तर नाम भामह-सम्मत ‘वक्रोक्ति’ है जिसे वह लोकवार्ता से विभिन्न मानता है, और जिसे वह ही स्वभाषोक्ति से पुष्पक मानता है। यही कल्पना ही वक्त्रि एवं गुणोद्भूत व्यंग्य तथा रस का आधारभूत तत्त्व है।

(१)

कल्पना सौन्दर्य

जैन-काव्यों में कल्पना-सौन्दर्य अधिकांशतः संस्कृत के गद्यात्मक एवं पद्यात्मक काव्यों में प्रचलित अलंकारों द्वारा प्रस्तुत हुआ है। इनमें से कुछ ऐसे हैं जो मूलतः बाह्य चमत्कार पर आधारित हैं, जैसे-अश्रुहृति, परितंख्या, विरोधाभास, सहोक्ति आदि। कतिपय उदाहरण नीजिये-अयोध्या के अन्तःपुर की नारियों के अंगों का वर्णन करते हुए स्वयम्भू कहते हैं—“क्या यह उनका मुख है, ! नहीं, नहीं, यह तो चन्द्र बिम्ब है, क्या ये उनके अक्षर हैं ?

जैन-कवियों ने मूलतः धर्म-प्रधान काव्यों की रचना करते हुए भी उन्हें कोरा धर्मोपदेशक ग्रन्थ नहीं बना दिया।

काव्यधर्म के प्रमुख तत्व कल्पना की सुरक्षा करते हुए इन्हें वाग्वैदग्ध्य के बल पर चमत्कृत किया है—यह अलग प्रश्न है कि ऐसे स्थलों से ये अनुस्यूत नहीं हैं। वस्तुतः यह समुचित भी हुआ है अन्यथा मूल विषय के प्रति अन्याय होने का भय रहता।

नहीं, नहीं, यह तो पक्व बिम्बफन हैं।

कि आगणु, एं एं चंदबिम्ब।

कि अहरउ एं एं पक्व-बिधु ॥

पउमच्चरिउ ६६।२१

‘भविसयत्त-कहा’ की एक नारी पात्रा का रूप चित्रण करते हुए धनपाल धक्कड़ बाणभट्ट की शैली में विरोधाभास के आधार पर उस सद्गुण सम्पन्ना को भी सदोषा बताते चले जा रहे हैं—

असिरिव सिरिवत्त सजल वरंग वरंगणवि।

मुदवि सविवार रंजणसोह निरंजणवि ॥

अ० क० ११-६-१२

‘असिरि’ (अश्वी अर्थात् निधन होते हुए भी वह सिरिवत्त अर्थात् श्रीमती थी। ‘वारांगना’ (वेश्या, पत्ने-धेष्ट स्त्री) होते हुए भी वह सजल वरंग थी अर्थात् उसके सुन्दर अंग स्वेद-समुज्ज्वल थे। वह मुग्धा (मूर्खी) होते हुए भी सुविचारतशीला मुग्धा नायिका थी। निरंजन होते हुए भी रंजन शोभा-युक्ता थी अर्थात् उसने आँखों में

अंजन नहीं लगाया हुआ था, तो भी वह मनमोहक सौन्दर्य शालिनी थी। इसी प्रकार परिसंस्था अलंकार के निर्वाह में भी कवि को शैलीगत विशेषता की ही शरण में जाना पड़ता है—करकंड का हाथ धरु (घन) देने के लिये फेलता है, न कि प्राणिवर्धार्थ धनुष द्वारा बाण चलाने के लिये—

धरु देवएं पसरइ जासु करुणउ राणि हैध्वइं वरइ सह ।

करकंड चरिउ १।५।५

इसी प्रसंग में बाणभट्ट की ही एक अन्य शैली का अवलोकन कीजिये। पुष्पदन्त किसी वियोगिनी की हृदय-दशा का वर्णन करते हुए कहते हैं कि 'उस वियोगिनी को मलयानिल प्रलयानल के समान लगता था, भूषण सन के बन्धन के समान प्रतीत होते थे, × × × वसन को वह व्यसन समझती थी और वन्दन उसके लिये विर-हातिन के ईर्षन के समान था।'।

इसी प्रकार सहोक्ति अलंकार के समस्कार में भी कवि को कल्पना की अपेक्षा शब्द चयन की आवश्यकता अधिक रहती है। युद्धभूमि का यह दृश्य देखिये—इधर रणभूमि में सूरों (शूरवीरों) का अस्त हुआ और उधर सूर्य का। इधर गजों का काला मद फंला और उधर अन्धकार। इधर गजों के गण्डस्थलों से मोती विकीर्ण हुए और उधर नक्षत्र उदित हुए। इधर विजयी राजा का घबल यश बढ़ा और उधर शुभ्रचन्द्र ।^२

इन उदाहरणों द्वारा स्पष्ट है कि इन अलंकारों का सौन्दर्य अधिकशतः शब्दचयन पर निर्भर है और कल्पना-तत्त्व इसी सचन शब्दजाल के नीचे दब कर रह जाता है, किन्तु जितना भी वह इस जाल से बाहर फूटता सा अभिव्यक्त होता है, वह एक ओर कवि की कल्पना-शक्ति

का परिचायक होता है और दूसरी ओर इस प्रकार की शैलियों द्वारा चमत्कृत होने वाले पाठकों की सुवि-ज्ञता का।

(२)

इन अलंकारों के उपरान्त दूसरी कोटि में वे अलंकार आने चाहिए जिनमें उक्त अलंकारों की तुलना में शब्द चयन की अपेक्षा इतनी नहीं रहती, जितनी कवि-कल्पना की। यद्यपि ऐसे प्रयोगों में भी कवि को खींचतान करनी पड़ती है किन्तु वह स्थूल कम होती है और आन्तरिक अधिक। भ्रान्तिमान् और रूपक अलंकारों के निम्न निद-शनों से इस कथन की पुष्टि हो जाएगी। चन्द्रमा छिटा हुआ है किन्तु सघन वृक्षों के तले घना अन्धकार है। वृक्षों के छिद्रों में से फिर भी चन्द्रकिरणें फूटी पड़ रही हैं और उस भू-भाग को श्वेत बना रही है। पुष्पदन्त 'भ्रान्तिमान्' अलंकार का आधार लेते हुए कल्पना करते हैं कि इसी श्वेतता को एक ओर बिल्ली दूध समझकर पीना चाहती है और दूसरी ओर मयूर इसे श्वेत सर्प समझ कर कई बार भड़प कर पकड़ना चाहता है।^३

इसी प्रकार रूपक अलंकार के आधार पर स्वयम्भू नर्मदा नदी को वस्त्राभूषणसज्जिता नारी के रूप में प्रस्तुत करते हुए कहते हैं कि इसका सनाद जल-प्रवाह नूपुर-भंकार के सदृश है, इसका स्फुलित और उल्लसित जल रशनादाम की भ्रान्ति उत्पन्न करता है, इसके प्रावर्त शरीर की त्रिवलि के समान है और इसका आन्दोलित फेनपुंज लहराते हुए हार के समान प्रतीत होता है।^४

सांग रूपक की तो प्रायः यही स्थिति होती ही है कि इसमें कवि को अधिक खींचतान करनी पड़ती है, कभी-कभी उपमा अलंकार के निर्वहण में भी, जिसमें इस खींचतान का अवकाश कम रहता है, स्थिति उत्पन्न

१. तिसहि महापुरिसमुलालंकार २२।३

२. वही— २५।३४।१-५

३. रंयाचार विधउ अंधारइ हुडसंक पयणइ मज्जारई ।

भोरें पंडर सप्प विद्याप्पि वि मुद्धें कह वण गहिउ भडप्पि । वही १६।२४।६।१२

तुलनार्थ-काव्यप्रकाश (मम्मट) १०।४।५२

४. पउम चरिउ १४।३

हो जाती है और वह रचना सामान्यतः अधिक हृदयहारी नहीं बन पाती—

एयस्स वयस-पंकय पलोयसं मोतु मह इमा विट्ठी ।

पंक-निवुड्डा दुब्बल गाइय्य न सक्कए गंतुं ॥

सरसुन्दरीचरिय (धनेश्वर)

अर्थात् जिस प्रकार कीचड़ में फंसी हुई कोई दुर्बल गाय अपने स्थान से हटने के लिए असमर्थ होती है, उसी प्रकार इसके मुख कमल पर गड़ी हुई मेरी दृष्टि वापिस नहीं खींचती ।

(३)

कुछ प्रलंकार ऐसे भी होते हैं जिनका काव्य-सौन्दर्य कवि की कल्पना की ही अपेक्षा रखता है, उसे विशिष्ट शब्दावली पर निर्भर नहीं रहना पड़ता । कवि की कल्पना जितनी उबरा होगी, उनका सौन्दर्य उतना अधिक होगा । उपमा, उपप्रेक्षा, प्रतिशयोक्ति आदि प्रलंकार इनमें से हैं । गंगा का वर्णन करते हुए कवि बनकामर कल्पना करता है कि शुभ्र-सलिला तथा कुटिल-गामिनी गंगा दूर से ऐसी दिखाई देती है मानो शेष नाग की स्त्री चली जा रही हो । × × ×

× × दोनों कुलों पर लोग स्नान करते समय आदिष्य की प्रार्थना रहे हैं, मानों स्वयं गंगा नदी दोनों हाथ ऊपर उठाए करकंड से प्रार्थना कर रही है कि मुझ पर क्रोध न करना ।^१

पुष्पदन्त सीता के सौन्दर्य के सम्बन्ध में कहता है कि उसकी शुभ्र दन्त पंक्ति की दीप्ति से मोती परास्त हो गये और तिरस्कृत हो गये, अन्यथा वे क्यों बीचे जाते । उसकी मुखचन्द्र चन्द्रिका से दिशाएं धवलित हो गई अन्यथा शशि क्यों क्षीण होता है—

विम वित्तिह जितइं घत्तिपाइ,

इयरह कह विट्ठइं मोत्तिपाइ ।

भुह ससि ओएहइ-दिस धवल पाइ,

इयरह कह ससि मिज्जंतु जाइ ॥

ति० महापुरिसगुणालंकार ७०, ११

किन्तु अब इस प्रकार की कल्पनाओं में भी सीमा

की प्रतिशयता हो जाती है तो रंग इतने गहरे हो जाते हैं कि इनसे व्याममोह-सा होने लगता है ।

रेवा नदी में सहस्राब्जुन की रानियां द्वारा जल-क्रीड़ा करते समय उन्होंने कहीं तो अपने चन्द्र एवं कुन्द सम धवल हारों को जल से धवलित कर दिया और कहीं अपने समुज्ज्वल कुराड़लों से उसे समुज्ज्वल बना दिया, कहीं सरस ताम्बूल से उसे रक्तिम कर दिया तो कहीं धुले हुए कज्जल से उसे काला कर दिया और कहीं अपने कुंकुम से उसे पिञ्जरित कर दिया^२

कभी इस प्रकार की कल्पनाएं उपहासास्पद भी बन जाती हैं—नागकुमार जब कश्मीर पहुँचे तो पुरनारियों की दर्शनांकण्डा इतनी अधिक बढ़ी थी कि एक नारी न केवल घर में आये अपने जामाता के पैरों पर जा पड़ी, अपितु उसके पैर जल के स्थान पर धी से घोलने लगी । × × × एक नारी (दही के स्थान पर) पानी को ही मचने, × × × और दूसरी मूत्र के बिना ही माला गूँधने लगी । × × × एक अन्य की घबराहट तो यहां तक बढ़ी कि अपने बच्चे की चिन्ता में वह बिल्ली के बच्चे को ही साथ लेकर चल पड़ी—

पाएँ पडइ मूढ जामायहो घोयइ पाय घएँ घरु आयहो ।

मइ मएण मए डिभु चित्तेप्पिगु,

गय मज्जायर पिल्लउ लेप्पिगु ॥

धूवइ खोरु कावि बलु मंघइ कावि

ममुत्तउ मालउ गुंघइ ॥

—णायकुमारचरित ५६ ।

इस उपहास्यता का एक मात्र कारण है—अस्वाभाविकता । वस्तुतः कल्पना का उदय अनायास होता है, स्वाभाविक रूप से होता है, ऐसी कल्पना स्वोकार्य, मनस्तोषक एवं मनोहारी होती है । कल्पना न सूझने पर जब इसके लिए आयास किया जाता है, दूसरे शब्दों में, उसे कृत्रिम उपाय से ग्रहण किया जाता है तो निस्संदेह वह मनोहारी तो नहीं हो पाती, प्रायः अस्वोकार्य तथा उपहासास्पद भी बन जाती है । और ठीक इसी प्रकार

१. करकंड चरित ३।१२।५-१०

२. पञ्चमचरित १ । ६

जब उपमानों की झड़ी स्वाभाविक कल्पना पर आधारित न रह कर व्यवहारिक एवं नैतिक उपदेश देने लगती है तो एक ओर न तो वह उपमेय का सौन्दर्य-बोध करा सकने में सक्षम होती है, न सहृदय के मन को भाकृष्ट कर सकती है और न कवि-कल्पना के प्रति पाठक के मन में समादर जगा पाती है। मेघजाल आकाश में सहसा फैल गया, इसी को स्वयम्भू ने उपमानों द्वारा सुन्दर रूप देना चाहा, किन्तु वह प्रकारान्तर से उपदेश देने में तो सफल हो गया पर उपमेय के प्रति न्याय न कर सका—जैसे सुकवि का काव्य, भ्रजानी का ग्रन्थकार, पापिष्ठ का पाप, जनहीन की विन्ता, वन में दावाग्नि सहसा फैल जाती है, उसी प्रकार मेघजाल आकाश में सहस्रफैल गया।^१

(४)

भाइए, अब कुछ स्वाभाविक एवं मनोरम कल्पनाओं की मृदु-कोमल चटक निहारें।

वन गमन की बेला में सीता ने राम-लक्ष्मण का का साथ दिया। उस समय वह अपने मन्दिर (भवन-कक्ष) से ऐसे निकली मानों हिमालय से गंगा निकल पड़ी हो, छन्दस् से गायत्री निकली हो और शब्द से विभक्ति—

गिय मन्दिर हो विष्णुगय जाणइ।

ए हिमवन्तहो गंग महाणइ॥

ए छन्दहो गिगय गायती।

ए सद्हो एीसरिय विहती॥

पउमचरिउ २, २३, ६

सीता प्रगल्भ-परीक्षा के उपरान्त अघोष्या सीटी, उनका भव्य स्वागत हुआ, और इतने लम्बे व्यवधान के उपरान्त हलधर (राम) ने सीता की ओर निहारा, उनका यह प्रथम दर्शन मानो ऐसे था जैसे सागर शुक्ल पद्म की प्रथम चन्द्रलेखा को देखे—

परमेसरी पढम-समागमे भक्ति सिहालिय हलहरेण।

सिप-पकलहो दिवसे पहिल्लए चद-लेह एं सायरेण॥

—पउमचरिउ

अविष्य दत्त जनबान्य-परिपूर्णा किन्तु जनशून्य तिलक द्वीप में अकेला बूम रहा है, वह सकल ऐश्वर्य-सामग्री को देखता चला जाता है। भागे वह देखता है कि गवाक्ष आधा खुला पड़ा है। कवि कल्पना करता है मानो वे किसी नव बधु की प्रथ खुली आँखें हैं। भागे फलक पर उसे गुह्य अन्तर्देश दिखायी देता है, मानों वे वनितार्यों के लुसे उस प्रदेशों—

पिक्कइ प्रंदिराइ फल-भट्टुग्धाटिय-जाल-गवक्कइ।

भट्ट-पलोइराइ एं राव-वट्टु-पायण-कडक्कइ॥

भट्ट फलहंतरेण दरिसिय-गुज्जंतर-देसइ।

भट्ट पयचिमाइ बिलयाण व उरु-पएसइ

—भविस्सयत्त कहा

नायिका से सखी ने नायक की लम्पटता की खर्चा करनी चाही तो वह बोल उठी—सखी! जो कुछ तुझे मेरे प्रिय की सदोषता के सम्बन्ध में कहना हो वह निरसंकोच कहो, किन्तु धीरे से कहो। इतना धीरे कि मेरा मन भी न जान पाए। क्योंकि वह तो उसी का पक्षपाती है—

अण सहि, निहुमळं तेवं मइ, जइ पिउ दिट्ठ सदोसु।

जवं न जाएइ मज्झु मणु पक्खावडिअं तासु॥

—प्राकृत व्याकरण (हेमचन्द्र)

मिलनोत्सुका नायिका मन ही मन नये संकल्प बद्ध रही है। अब की बार जब मिलन होगा तो एक अमृतपूर्व क्रीड़ा करूंगी—जैसे मिट्टी के नर्म बर्तन में पानी उसके कण-कण में समा जाता है, वैसे मैं भी उसके सर्वाङ्ग में प्रवेश कर जाऊंगी—

जइ केवइ पावीसुं पिउ आकिया कुडु करिसुं।

पाण्ड नबइ सरावि जिवं सव्वं पइसीसु॥

—प्राकृत व्याकरण (हेमचन्द्र)

नायक अनेक सालसाए लेकर (चांदनीरात में) नव बधु के मुखदर्शन के लिए गया; उसने घूँघट हटाया ही था कि गौरी के मुख-भरदल की दीप्ति से निजित चन्द्रमा बदली के पीछे जा छिपा, और इस बेचारे का मनोरथ धरा-का-धरा रह गया—इस ग्रन्थकार में वह, दर्शन करता भी तो कैसे :

नव-कपु-वंसल-लालसल बहइ मणोरह सोइ ।

ओ मोरी-बुह-निजबध बहलि लुकु मियुं कु ॥

प्रा० व्य० (हेम०) ८, ४, ४०१

इस प्रकार जैन-कवियों ने मूलतः धर्मप्रधान काव्यों की रचना करते हुए भी उन्हें कोरा धर्मोपदेशक ग्रन्थ नहीं बना दिया ।

काव्यधर्म के प्रमुख तत्त्व कल्पना की सुरक्षा करते हुए इन्हें वाग्वैचर्य के बल पर चमत्कृत किया है—यह प्रलय प्रश्न है कि ऐसे स्थलों से वे अनुस्यूत नहीं हैं । वस्तुतः यह समुचित भी हुआ है, अन्यथा मूल विषय के प्रति अन्याय होने का भय रहता । बाणभट्ट प्राधुनिक आलोचक की दृष्टि में इसी दोष का ही भागी है । जैन

काव्य में प्रलेखन बहुलता की स्थान न देने अथवा न मिल पाने के अनेक कारण हो सकते हैं । उनमें से एक यह कि जैन-कवियों ने धार्मिक सिद्धान्तों के सरल—प्रतिपादनार्थ लौकिक गाथाओं का वर्णन करने के लिए, अथवा यों कहिए; लौकिक गाथाओं को धार्मिक रंग में रंग कर प्रस्तुत करने के लिये लेखनी उठायी, तो उनका कवि हृदय यत्र-तत्र मचल उठा और अनेक स्थल कल्पना-स्पर्श पाकर—मुकुलित हो गये । कारण जो भी हो, वे कल्पना-रंजित हृदयग्राही हैं । इनमें संस्कृत-काव्यों की परम्परागत शैली का चमत्कार भी मिलता है और स्वच्छ कवि हृदय से निमृत्त मर्मस्पर्शी उक्तियाँ भी ।

राग मांद

जब आतम अनुभव आवे
तब और कछु ना सुहावे ॥१॥
रस नीरस हो जात ततक्षण
अक्ष बिषय नहीं भावे ॥१॥
गोष्ठी कथा कुतूहल विषटे
पुत्रल प्रीति नशावे ॥
राग द्वेष जुग चपल पक्षयुत
मन पक्षी मर जावे ॥२॥
आनानन्द सुधारस उसगे
षट् अन्तर न समावे ॥
'भगवन्द' ऐसे अनुभव को
हाथ जोरि सिर नावे ॥३॥

मुनिश्री नगराजजी

अर्हत अरिष्टनेमि और

पार्श्वनाथ :

एक ऐतिहासिक अवलोकन

आ गमिक मान्यता के अनुसार प्रत्येक काल-चक्रार्ध में २४ तीर्थंकर होते हैं। इस चक्रार्ध में प्रादि तीर्थंकर ऋषभ और अन्तिम तीर्थंकर महावीर थे। त्रिपिटकों के अनुसार बुद्ध परम्परा शाश्वत है। बोधि सत्व घनेकानेक बार यहां जन्म ले चुके हैं। महायानी धारणा के अनुसार प्रागे भी वे बुद्ध रूप में अवतरित होते रहेंगे। इतिहास इस विषय में अब तक सूक रहा है। बौद्ध धर्म के विषय में तो आज भी उसे बुद्ध से पूर्व वर्तमान होने की सम्भवता नहीं लगती। एक भी आधार इस सम्भवता को उभारने वाला अब तक नहीं मिला है। जैन धर्म के पद-चिह्न अतीत की घूमिल छाया में भी सर्वत्र चमकते दिखलाई पड़ रहे हैं। डा० राधा-कृष्णन् कहते हैं—“जैन परम्परा के अनुसार जैन-धर्म का प्रारम्भ ऋषभदेव से होता है, जो सदियों पहले हो चुके थे। ऐसे प्रमाण मिलते हैं जो बताते हैं कि ईसा पूर्व प्रथम शताब्दी तक ऋषभदेव की उपासना करनेवाले लोग थे। इसमें कोई सन्देह नहीं कि जैन-धर्म वर्तमान और पार्श्वनाथ के पहले भी विद्यमान था।”^१

वेद और अन्य वैदिक साहित्य में ऋषभ, अजित

* काका कालेलकर का अभिमत है पार्श्वनाथ का चातुर्वर्त्म धर्म महावीर के पंच महाव्रतों में परिणत हुआ है। यही धर्म बुद्ध के अष्टांगिक मार्ग में और पातंजल योग के यमनियमों में प्रकट हुआ है। गांधीजी के आश्रम धर्म में भी प्रधानतया चातुर्वर्त्म धर्म दृष्टिगोचर होता है। इस विषय पर विद्वान् मुनिजी ने उल्लेखनीय प्रकरा डाला है।

अरिष्टनेमि प्रादि तीर्थंकरों के उल्लेख मिलते हैं। इससे तीर्थंकरों के ऐतिहासिक होने के आधार प्रकट होते हैं। अर्हत् अरिष्टनेमि पर इतिहासकारों का ध्यान टिकने लगा है। छांदोग्य उपनिषद् में चोर आंगिरस ऋषि को कृष्ण का गुरु बताया गया है। जैन आगमों के अनुसार उसके धर्म गुरु अर्हत् अरिष्टनेमि थे। धर्मानन्द कोशाम्बी के अनुसार इन दोनों के एक होने की सम्भावना है।^२ इसका कारण यह है कि चोर आंगिरस ने कृष्ण को आत्म यज्ञ की शिक्षा दी, तपश्चर्या, दान, ऋजुभाव, अहिंसा तथा सत्य को उस यज्ञ की दक्षिणा रूप बताया।^३

1. Indian Philosophy Vol. I p 2:7. "Jain Tradition ascribes the origin of the system to Rishabhadeva, who lived many centuries back. There is evidence to show that so far back the first century B. C., there were people who were worshipping Rishabhadeva, the first Tirthnkara. There is no doubt that Jainism prevailed even before Vardhaman or Parsvanath.

२. भारतीय संस्कृति और अहिंसा, पृ० १७

३. अतः यत् तपोदानमार्जवमहिंसालव्यवचनमिति ता अस्य दक्षिणा ।

—छांदोग्य उपनिषद् ३. १७. ४.

तीर्थीसर्वे तीर्थंकर पार्श्वनाथ पूर्ण ऐतिहासिक पुरुष हैं। डा० वास्म लिखते हैं—“जुँकि बर्धमान महावीर का उल्लेख बौद्ध-पिटकों में बुद्ध के प्रतिस्पर्धी के रूप में मिलता है, अतः उनकी ऐतिहासिकता सन्देह से परे है। प्रारम्भ में वे उस भ्रमण संघ, जिसे कि निर्ग्रन्थ संघ के नाम से पुकारा जाता था और जो उनके करीब २०० वर्ष पूर्व पार्श्व द्वारा स्थापित किया गया था, की मान्यता के अनुयायी थे। बाद में यह ‘निर्ग्रन्थ’ शब्द महावीर द्वारा स्थापित संघ के भ्रमणों के लिए प्रयुक्त होने लगा। और पार्श्व जैनों के २४ तीर्थंकरों में से २३ वें तीर्थंकर के रूप में स्मरण किये जाने लगे।”

अर्हत् पार्श्वनाथ को ऐतिहासिक पुरुषों की कोटि में लाने का श्रेय जर्मन के सुप्रसिद्ध इतिहासकार डा० हर्मेन जैकोबी है। उन्होंने पार्श्व विषयक जैन ग्रामों के उल्लेखों को और बौद्ध पिटकों में मिलने वाले पार्श्व परम्परा के संकेतों को संजोकर असंदिग्ध रूप से कहा— कम से कम पार्श्वनाथ तो ऐतिहासिक पुरुष हैं ही।^१

इस स्थापना के पश्चात् क्रमशः अब तो पार्श्वनाथ जैन परम्परा और बौद्ध परम्परा के उद्गम के रूप में शीघ्र खोज के विषय बन गये हैं। उनकी परम्परा के पद-चिन्ह भी महावीर और बुद्ध के युग तक पहुँचते हैं। बौद्ध धर्म के अधिकारी विद्वान् श्री कोशाम्बी लिखते हैं—त्रिपिटक ग्रन्थों में जैनों के सम्बन्ध में और जैनों के ग्रामों में पार्श्व के सम्बन्ध में जो जानकारी मिलती है उससे यह निष्कर्ष निकलता है कि पार्श्वनाथ ऐतिहासिक पुरुष थे।

त्रिपिटक निर्ग्रन्थों का उल्लेख अनेक स्थानों पर हुआ है। उससे ऐसा दिखाई देता है कि निर्ग्रन्थ सम्प्रदाय बुद्ध से बरसों पहले मौजूद था। अंगुत्तर निकाय में यह उल्लेख पाया जाता है^३ कि वप्प नाम का शाक्य निर्ग्रन्थों का आश्रक था। उस सुत्त की प्रतिकृति में यह कहा गया है कि यह वप्प बुद्ध का चाचा था।^४ अर्थात् यह कहना पड़ता है कि गौतम बुद्ध के जन्म से पहले या उनकी छोटी उम्र में ही निर्ग्रन्थों का धर्म शाक्य देश में पहुँच गया था। महावीरस्वामी बुद्ध के समकालीन थे।

१. The wonder that was India (B. A. L. Basham, B. A., Ph. D., F. R. A. S): reprinted 1956 ph. 237—88:“As he (Vardhamana Mahavira) is referred to in the Buddhist scriptures as one of the Buddha's Chief opponents, his historicity is beyond doubt.At first he followed the practices of an ascetic group called the Nirgranthas (“Free from Bonds”), which had been founded some 200 years earlier by a certain Parsva. The term Nirgrantha was later used for the members of the order which Mahavir founded, and Parsva was remembered as the twenty-third of the twenty-four great teachers or Tirthankaras (“ford-makers”) of the Jain faith.

२. डा० जाकोबी: “That Parsva was a historical person, is now admitted by all as very probable

Sacred Book of the East vol XIV Introduction P. P. XXI-XXXIII

३. एकं समयं भयवा सक्केसु विहरति कपिलवस्तुम् ।

अथ सा वप्पो सक्को निगण्ठ सावको इ ॥

—अंगुत्तर, अनुवकनियत्त, अनुत्तपञ्चासक, पाँचवां अंग

४. वप्पोति इतवत्तस्तुत्तपिता । —अंगुत्तर अनुवकनियत्त, अथवा संस्कारसू २।४७४.

मतः यह मानना उचित होगा कि यह धर्म—प्रचार उन्होंने नहीं बल्कि उनसे पहले के निर्ग्रन्थों ने किया था।

पं० सुखलालजी इसी तथ्य को अपने शब्दों में इस प्रकार उपस्थित करते हैं—वप्प बुद्ध का समकालीन कपिलवस्तु का निवासी शाक्य था। कपिलवस्तु नेपाल की तराई में है। नीचे की ओर रावती नदी—जो बौद्ध ग्रंथों में अचिरावती नाम से प्रसिद्ध है, जो इरावती भी कहलाती है—उसके तट पर आवस्ती नामक प्रसिद्ध शहर था, जो आजकल सहटमहट ^१ कहलाता है। आवस्ती में पार्श्वनाथ की परम्परा का निर्ग्रन्थ केशी था जो महावीर के मुख्य शिष्य गौतम से मिला था। ^२ उसी केशी ने पप्सी नामक राजा को और उसके सारथि को धर्म प्राप्त कराया था। ^३ जैन आगमगत सेयविया ^४ ही बौद्ध पिटकों की सेतव्या जान पड़ती है, जो आवस्ती से दूर नहीं है। वंशाली, जो मुजफ्फरपुर जिले का आजकल का बसाठ ^५ है, और क्षत्रियकुण्ड जो वासुकुण्ड ^६ कहलाता है तथा क्षाण्डव्याग्राम, ^७ जो बनिया कहलाता है, उसमें भी पार्श्वपत्निक लोग मौजूद थे, जबकि महावीर का जीवनकाल आता है। महावीर के माता—पिता भी पार्श्वपत्निक कहे गये हैं। ^८ उनके

नाना चेटक तथा बड़े भाई नन्दीवर्धन आदि पार्श्वपत्निक रहे हों तो आश्चर्य नहीं है। गंगा के दक्षिण में राजगृही था, जो आजकल का राजगिरि है। उसमें जब महावीर धर्मोपदेश करते हुए आते हैं तब तुंगियानिवासी पार्श्वपत्निक आवाकों और पार्श्वपत्निक धेरों के बीच हुई धर्म चर्चा की बात गौतम के द्वारा सुनते हैं। ^९ तुंगिया राजगृह के नजदीक में ही कोई नगर होना चाहिये, जिसकी पहचान आचार्य विजय कल्याणसूरि आधुनिक तूंगी ग्राम से करते हैं। ^{१०}

बचे—सुचे ऊपर के प्रति अल्प वर्णनों से भी इतना तो निष्कर्ष हम निर्विवाद रूप से निकाल सकते हैं कि, महावीर के भ्रमण और धर्मोपदेश के वर्णन में पाये जाने वाले गंगा के उत्तर दक्षिण के कई गांव नगर पार्श्वनाथ की परम्परा के निर्ग्रन्थों के भी बिहारक्षेत्र एवं धर्म प्रचार—क्षेत्र रहे। इसीसे हम जैन आगमों में यत्र—तत्र यह भी पाते हैं कि, राजगृही आदि में महावीर की पार्श्वपत्निकों से भेंट हुई।

भगवान् पार्श्वनाथ का धर्म चातुर्वर्ण्य की संज्ञा से अभिहित होता था। उनके मुख्यतः चार शिष्या पद थे।

१. श्री नन्दलाल डे : The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India, P. 189.

२. उत्तराध्ययनसूत्र, अ० २३।

३. रायसेणद्वय (पं० श्री बेबरदासजी सम्पादित), पृ० ३३० आदि।

४. बेलो उपयुक्त ग्रन्थ, पृ० २७४.

५. बेलो, वंशाली अभिनन्दन ग्रन्थ पृ० ६२, आ० विजयकल्याणसूरि कृत श्रमण भगवान् महावीर में बिहारस्थलनाम—कोष; The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India.

६. वही

७. वही

८. समस्तस्य एतं नमस्को महावीरस्य अम्माविचरो वसतावचिरस्य त नसो वसता यावि होत्था।

—आचार्य, २, भावचूला, ३, सूत्र ४०१।

९. भगवती, २, ५।

१०. अमल भगवान् महावीर, पृ० ३७१

उनका हार्दिक या-हिंसा, असत्य, चोरी और परिग्रह से निवृत्ति । ^१ ऐतिहासिक दृष्टि से सम्यता और संस्कृति के इन सामंतीय आचारों का व्यवस्थित रूप यहीं से प्रारम्भ होता है ।

काक्य कालेलकर का अभिमत है—पाश्चान्नाय धर्म

महावीर के पंच महाव्रतों में परिणत हुआ है । यही धर्म बुद्ध के अष्टांगिक मार्ग में और पार्श्वनाय धर्म के सम नियमों में प्रकट हुआ । गांधीजी के आश्रम धर्म में भी प्रधानतया ज्ञानुपार्जित धर्म दृष्टिगोचर होता है ।^२

राग मालकोष

जिया जग धोके की टाटी ॥ टेक ॥

भूँटा उद्यम लोक करत है

जिसमें निश दिन घाटी ॥१॥

जान बूझ कर अध बने हो

आखिन बांधी पाटी ॥२॥

निकल जायेंगे प्राण क्षणिक में

पड़ी रहेगी माटी ॥३॥

'दौलतराम' समझ नर अपने

दिल की खोल कपाटी ॥४॥

१. सञ्जातो पाणतिपातियाओ बेरमणं, एवं सूस्तायायाओ बेरमणं,
सञ्जातो आबिन्नायाणाओ बेरमणं, सञ्जातो बहिद्वायाणाओ बेरमणं ।

—ठाणंग सुत्र डा० ४

२. पाश्चान्नाय का ज्ञानुपार्जित धर्म पृ० ६, भूमिका

मुनि श्री महेन्द्रकुमारजी 'प्रथम'

मानव-संस्कृति का उद्गम और आदि विकास

इतिहास का सबसे महत्वपूर्ण और रोचक स्थल संस्कृति का उद्गम और आदि विकास ही हुआ करता है। जैन दर्शन के अनुसार सृष्टि का कभी आत्यन्तिक नाश नहीं होगा, अतः उसके रचना काल का प्रश्न भी नहीं उठता। वह शाश्वत है। क्रम ह्रासवाद व क्रम-विकास बाद के अवसर पर समय व्यतीत होता है, युग बनते हैं और उनसे इस विश्व में क्रमशः अवसर्पण और उत्सर्पण होता है। जैन धारणा के अनुसार द्वापर, त्रेता, सतयुग और कलियुग की तरह सामूहिक परिवर्तन को 'कालचक्र' के नाम से अभिहित किया गया है। कालचक्र के मुख्यतः दो विभाग हैं—अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी। दोनों ही विभाग फिर छः—छः भागों में विभक्त किये गए हैं। अवसर्पिणी के छः विभागों के नाम हैं—१. एकान्त सुषमा, २. सुषमा, ३. सुषमदुःखम, ४. दुःखम-सुषमा, ५. दुषमा और ६. दुषम-दुःखमा। उत्सर्पिणी में इनका व्यतिक्रम होता है। इन छः विभागों को 'भारा' भी कहा जाता है। अवसर्पिणी में वर्ण, गन्ध, रस, स्पर्श, संहनन, संस्थान, प्रायुष्य, शरीर, सुख आदि की क्रमशः अवनति होती है और उत्सर्पिणी में उन्नति। जब उन्नति चरम सीमा पर पहुँच जाती है, तब अवनति आरम्भ होती है और जब अवनति चरम सीमा पर पहुँच जाती है, तब उन्नति आरम्भ होती है। अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी के आरम्भ से एक तरह की नई सृष्टि का आरम्भ होता है और समाप्ति होने पर समाप्ति।

अवसर्पण की आदि सभ्यता

प्रथम विभाग एकान्त सुषमा में मनुष्यों का प्रायुष्य

इतिहास का सबसे महत्वपूर्ण और रोचक स्थल संस्कृति का उद्गम और आदि विकास ही हुआ करता है। जैन दर्शन के अनुसार सृष्टि का कभी आत्यन्तिक नाश नहीं होगा, अतः उसके रचना काल का प्रश्न भी नहीं उठता। वह शाश्वत है। इन पर लेखक के अननीय विचार पढ़िए।

तीन पत्य 'का होता था और उनका शरीर तीन कोश-परिमाण। उनका समचतुरस्र संस्थान होता था और वज्रशृङ्खलनाशच संहनन। वे अपक्रोच, निरभिमान, निश्छदम व अविदुष्य, विनीत, भद्र, शोध्य व मध्य पदार्थों का संग्रह न करने वाले, सन्तुष्ट, प्रीतुष्य-रहित और सर्वदा धर्मपरायण होते थे। उस समय भूमि अत्यन्त स्निग्ध थी और मिट्टी चीनी की तरह अतिशय मिष्ट; अतः नदियों में पानी भी मधुर व निर्मल ही होता था। पदार्थ प्रति स्निग्ध थे; अतः बुभुक्षा भी अल्प थी। बीस दिन केवल तुषार की दाल के प्रमाण थोड़ा-सा भोजन करते थे। यौगलिक व्यवस्था थी। माता-पिता की मृत्यु के छः मास पूर्व एक युग पैदा होता था और वही प्रागे चलकर पति-पत्नी के रूप में परिवर्तित हो जाता था। विवाह, पूजन, प्रेतकार्य आदि नहीं थे; अतः व्यग्रता भी नहीं। पति-पत्नी के प्रतिरिक्त कोई सम्बन्ध नहीं था। किसी भी प्रकार की सामाजिक स्थिति भी नहीं थी। मनुष्य केवल युगल रूप में व्यष्टि ही था। कर्म-युग था, पर कर्म-युग का प्रवर्तन नहीं हुआ था।

१. अत्यन्त ६वें का एक काल मान

इस लेख की अनेक माय्यताएँ श्वेताम्बर परम्परा के अनुसार हैं।

—सम्पादक

विकार अत्यल्प थे। जीवन की आवश्यकतायें सीमित थीं। खेती, सेवा, व्यापार के आधार पर आजीविका चलाने की कोई आवश्यकता न थी। उनकी आवश्यकतायें इस प्रकार के कल्पवृक्षों से पूर्ण होती थीं।

१. भूभाग वृक्ष—सारोरिक पौष्टिक पदार्थ,
२. भूभाग वृक्ष—भाजन,
३. सूर्य वृक्ष—विविध बाघ,
४. दीपांग वृक्ष—दीपक का प्रकाश,
५. ज्योतिष्क वृक्ष—सूर्य का अग्नि का कार्य,
६. त्रिषांग वृक्ष—पुष्प,
७. त्रिचरस वृक्ष—विविध भोजन,
८. सूर्यगवृक्ष—आभूषण
९. गेहकार वृक्ष—मकान की तरह आश्रय, और
१०. अन्नगवृक्ष—वस्त्र की पूर्ति

इन दस प्रकार के वृक्षों द्वारा बुभुक्षा और प्यास की शान्ति, वस्त्र, मकान व पात्र की पूर्ति, प्रकाश व अग्नि के अभाव की पूर्ति, मनोरंजन व आमोद-प्रमोद की उपलब्धि होती थी।

जन-संख्या बहुत कम थी और जीवन-यापन के साधन प्रचुर मात्रा में थे, अतः कलह, वैमनस्य या स्पर्धा नहीं होती थी। किसी के परस्पर स्वार्थ नहीं टकराते थे, अतः कुल, जाति या वर्ग भी नहीं बने। ग्राम या राज्य की तो कोई आवश्यकता भी न थी। सभी स्वतन्त्राचारी एवं वनवासी थे। कोई शासक या शासित नहीं था और न कोई भी शोषक या शोषित। दास, प्रेय्य, कर्मचारी व भागीदार भी नहीं होते थे।

अस्त्याचरण, लूट—खसोट, लड़ना—झगड़ना व मार—काट नहीं थे। अन्नह्यार्थ सीमित था। नैसर्गिक आनन्द और शान्ति थी। धर्म और उसके प्रचारक भी न थे। जीवन सहज धार्मिक होता था। विश्वासघात, प्रतिशोध, पिशुनता या झूठेप आदि न थे। हीनता और उच्चता के भावों का भी अभाव था। सफाई करने वाला वर्ग भी नहीं था।

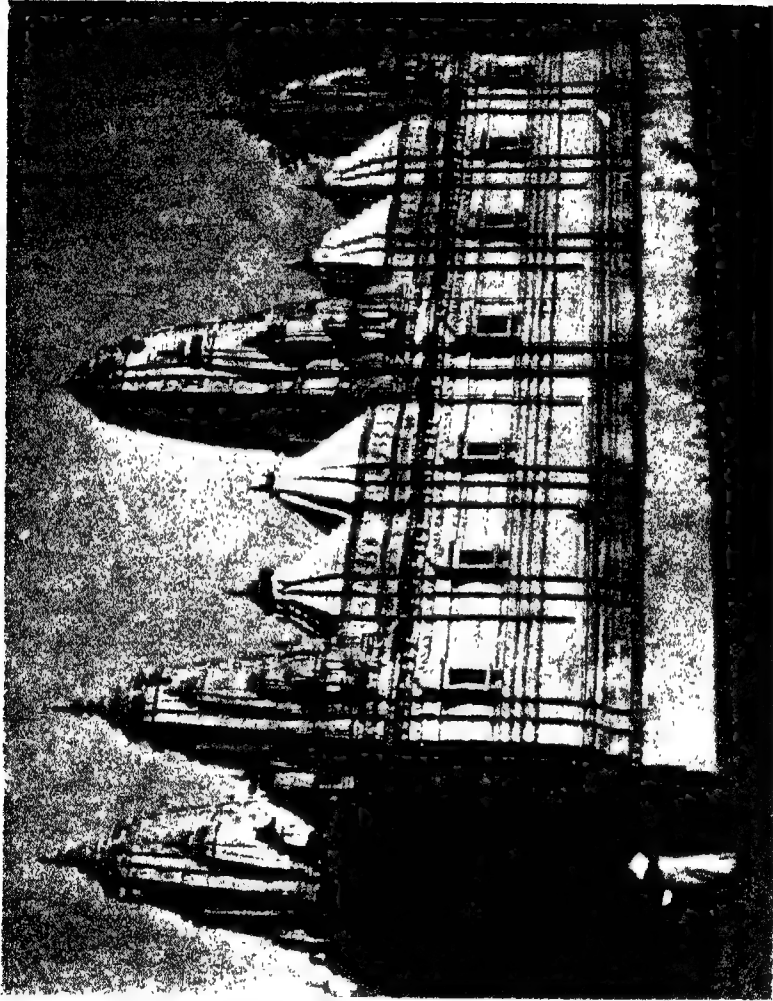
हाथी, घोड़े, बैल, ऊँट आदि सभी प्रकार के पशु होते थे, पर मनुष्य उन्हें वाहन के रूप में प्रयुक्त नहीं करता था। गाय, भैंस, बकरी आदि दुधारू पशु भी होते थे, पर न कभी उनका दूध निकाला जाता था और न कभी किसी ने दूध का स्वाद भी चखा था। गेहूँ, चावल आदि धान्य बिना बोये हो उगते थे, पर उन्हें उपयोग में नहीं लाया जाता था। सिंह, व्याघ्र आदि हिंसक प्राणी भी किसी पर हमला नहीं करते थे। किसी प्रकार के शस्त्र भी नहीं थे। जीवन बहुत लम्बे होते थे। असामयिक मृत्यु नहीं होती थी। श्वास, ज्वर व महामारी आदि छोटी व बड़ी किसी प्रकार की भी व्याधि नहीं होती थी। इस प्रकार चार कोटाकोटि सागर^१ का एकान्त सुपमा नामक प्रथम विभाग समाप्त हुआ।

सभ्यता में परिवर्तन

अवसर्पिणी कालचक्र का दूसरा और लगभग तीसरा विभाग भी क्रमशः बीत गया। सभी बातें त्वासोन्मुख होने लगीं। पृथ्वी का स्वभाव, पानी का स्वाद, पदार्थों की यथेच्छ उपलब्धि क्रमशः कम होती गई। प्रायुष्य भी तीन पत्य के स्थान पर दो पत्य व एक पत्य का हो गया। भोजन की आवश्यकता भी तीसरे व दूसरे दिन होने लगी। शरीर का परिमाण भी घटने लगा। कल्पवृक्षों ने भी आवश्यकताएं पूर्ण करना कुछ कम कर दिया।

तृतीय विभाग लगभग समाप्त हो रहा था। एक पत्य का केवल आठवां भाग अवशिष्ट था। योगलिक व्यवस्था ढोलने लगी। सरलता, निरभिमान व निश्छद्म के स्थान पर जीवन में कुटिलता, भ्रहं व छद्म प्रविष्ट होने लगे। कल्पवृक्षों के द्वारा अभीप्सित मिलना अल्प हो गया। भूमि की सहज स्निग्धता और मधुरता में भी और अन्तर आ गया। आवश्यकताएं बढ़ने लगीं और उससे संग्रहवृत्ति भी। जब अनिवार्य आवश्यकताएं पूर्ण न हुई, तो वाद-विवाद, लूट-खसोट व छीना-झपटी भी बढ़ी। सहज रूप में उगने वाले धान्य का भोजन के रूप में उपयोग होने लगा। चमा, शान्ति व सौहार्द आदि सहज

१. दस कोटाकोटि पत्य का एक सागर होता है।



जैत मन्दिर, भांगानेर (जयपुर)

—स्वातंत्र्य कृति, ७/३/५५

२. मरहल बन्ध—नजरबन्द करना। सांकेतिक चेत से बाहर न जाने का आदेश देना।

३. चारक—जेल में डालना।

४. छविच्छेद—हाथ, पैर आदि काटना।

ये चार दण्ड-नीतियां कब चलीं, इसमें थोड़ा-सा मतभेद है। कुछ की कल्पना है कि प्रथम दो नीतियां ऋषभनाथ के समय में चलीं और दो भरत के समय। कुछ विद्वानों की मान्यता है ये चारों नीतियां भरत के समय चलीं। धर्मपदेव सूरि के अनुसार भरत के समय में ही इन चारों नीतियों का प्रचलन हुआ। किन्तु ऐसा लगता है, उनके समय में भी यह मतभेद चलता था, अतः उन्होंने स्थानांग वृत्ति से अपर सिद्धान्त के रूप में यह भी उल्लेख किया है कि चार प्रकारों में से प्रथम दो प्रकार ऋषभनाथ के समय में चले और शेष दो भरत के समय में, ऐसा भी माना जाता है। आवश्यक-नियुक्तिकार^२ के अभिमतानुसार बन्ध (बेड़ी का प्रयोग) और जात (डण्ड का प्रयोग) ऋषभनाथ के समय प्रारम्भ हो गये थे और मृत्यु-दण्ड का आरम्भ भरत के समय हुआ।

विभिन्न मतवादों के होते हुए भी यह तो स्वीकार करना ही पड़ेगा कि वह समय बहुत नाजुक हो गया था। उस समय तक प्रचलित धिक्कार नीति अन्य दो नीतियों

की तरह प्राचीन और सहज हो गई थी और सन्तुलन बिगड़ रहा था, अपराध बढ़ने लगे थे, अतएव राजर्षि का उदय हुआ था और उस स्थिति में किसी भी तरह की दण्ड-नीति का आरम्भ न हुआ हो, यह गले उतरता नहीं है। व्यवस्थित उल्लेख न मिलने में अनुमान के आधार पर ही किसी निर्णय पर पहुँचा जा सकता है। अपना अनुमान आवश्यक नियुक्तिकार की मान्यता के अधिक समीप पहुँचता है।

दण्ड व्यवस्थाओं की कठोरताओं से स्थितियां सुलझी और अन्य पद्धतियों से जीवन सुचारु रूप से चलने लगा। विवाह सम्बन्ध में नई परम्परा

योगिक परम्परा में भाई-बहिन ही पति-पत्नी के रूप में परिवर्तित हो जाया करते थे। ऋषभनाथ का सुनन्दा के साथ पाणिग्रहण होने से यह परम्परा टूटी। इस नई परम्परा को सुदृढ़ रूप देने के लिए उन्होंने भरत का विवाह बाहुबली की बहिन सुन्दरी के साथ और भरत की बहिन ब्राह्मी का बाहुबली के साथ विधिपूर्वक व ठाट-बाट से किया। इन विवाहों का अनुसरण कर जनता ने भिक्षु गोत्र में उत्पन्न कन्या का उसके भाता-पिता द्वारा दान होने पर ही ग्रहण करना, यह नई परम्परा चल पड़ी।^३

१. आश्वयुषकाले अन्ये तु भरतकाले इत्यन्ये

२. गाथा २१७-२१८.

३. पुष्पिधर्मविवेचनम् भरतनाथ इती प्रभुः।

सौदर्या बाहुबलिनः सुन्दरी पुणसुन्दरीम् ॥

भरतस्यसौदर्या इती बाह्वी जगत्प्रभुः।

भूराय बाहुबलिने तवाविजनताप्यम् ॥

भिनगोत्रादिका कन्या वत्ता पित्राविभिर्भूवा।

विधिनीपायस प्रायः प्रावर्तत तथा ततः ॥

—स्थानांग वृत्ति,

७१३।५५७

—भी काललोकप्रकाश

Dr. Kamal Chand Sogani M. A. Ph. D.
Government College, Sriganganagar.

Jaina Ethics and the Present-day Problems

AT the outset we have to acknowledge that the man of today is living in a world which is much more complex than that of an ancient or mediaeval man. Interdependence among nations has increased; and this has brought an ever widening and deepening impact on the economic, intellectual and social conditions of our existence. The scientific advancement has made countries one another's neighbours. Divergent races, divergent cultures, and divergent outlooks have come in close relations. In the present article I shall endeavour to put forth a view of state and society emanating from the ethical considerations of the Jaina and shall strive to solve the problems of the social, national and international importance which encounter the present man.

Individual and Society

It is generally alleged that Jaina ethics aims merely at self-purification and self-evolution. Professor Maitra remarks, "the Jaina list does not include the other-regarding virtues of benevolence, succour, and social service. This shows that the Jaina virtues aim more at self-culture than at social

Man of today is living in a complex world. In this article it has been endeavoured to put forth a view of the state and the society emanating from ethical considerations of the Jaina and religion. In it the author has tried to present a solution of the various problems of social, national and international importance which encounter the present men.

service." But we may point out that along with the individual and spiritual virtues, Jainism recognizes social virtues as well. The social virtues recognized by Jainism are:- 1. Universal compassion and friendship (Bhuta Anukampa and Maitri). 2. Charity (Dana) 3. Non-hatred towards the diseased (Nirvicikitsa). 4. Commendation of the meritorious (Pramoda) 5. Active compassion for the distressed or helping those who are miserable, thirsty and hungry (Karunya). 6. Indifference towards the arrogant (Madhyasth) 7. Non-acquisition (Aparigraha). 8. Non-injury (Ahimsa). 9. Forgiveness (Ksama). 10. Propagation of moral and spiritual values through adequate means (Prabhavana). Hence in the light of the above enumeration of social virtues, the statement of Prof. Maitra is untenable and we may say that Jaina ethics has both the eyes of the individual as well as the social betterment.

It envisages individual as a social being, inasmuch as the individual's dependence upon society for his

intellectual, moral, and material gains is incontrovertible and cannot be gainsaid. Even an ascetic is incapable of transgressing this basic assumption of social dependence, although the concept of dependence in case of an ascetic undergoes radical change. True asceticism is not an act of ingratitude but an act of highest gratitude, returning golden coins for silver pieces to society. The ascetic by virtues of his practices accumulates *Punya* which in some form or the other is a social debt. This social debt is responsible for his repeated births till its full payment. This proves his dignified dependence upon society. The Tirthankara or the divine man who has transcended social dependence also pays the social debt in the form of preaching and spiritual guidance to the suffering humanity and in such a fashion as will not produce fresh *karmas* necessitating future birth. This sort of payment of social debt is unique, without any parallel. Thus we see that social dependence gradually decreases and ends in absolute independence. It is only at this stage that we are capable of saying that individuality or the individual stands completely aloof from the social debt. As a consequence of this fact, Jainism alleges that the individual is not like an organ absolutely dependent for its sustenance on social organism. Social dependence cannot rob the individual of his freedom to achieve his spiritual individuality. An individual is not a mere cog in the social machine. Jainism no doubt declines to accept the unrestricted individualism that

ignores social obligation. Thus the true view recognises that the individual and society influence each other. The individual moulds and is moulded by society.

Concept and Functions of the State.

From the study of Jaina ethics we find that the householder is required to observe twelve vows. They are the five Anuvratas and the seven Sila Vratas. The five Anuvratas are:

1. Ahimsanuvrata (the householder's vow of Ahimsa)
2. Satyanuvrata (the householder's vow of Satya)
3. Acauryanuvrata (the householder's vow of Asteya)
4. Brahmacharyanuvrata (the householder's vow of Brahmacharya)
5. Parigraha-parimananuvrata (the householder's vow of Parigraha)

The seven Sila Vratas are: 1. Digavrata. 2. Desavrata. 3. Anarthendandatyaga-vrata. 4. Samayike. 5. Prosadhopavasa. 6. Bhogopabhogaparimanavrata. 7. Vaiyavrttya. Now we may say that the strict observance of the Anuvratas and the Sila Vratas by the human beings at large will result in the evolution of stateless society. The political power will be needless on account of the emergence of such individuals as have a self-regulated life. The householder's vows of Aparigraha, Satya, Asteya, Digavrata, Desavrata, and Bhogopabhogaparimanavrata are pregnant with the capability of unravelling all the economic problems; the householder's vow of Brahmacharya; and Samyika,

मुकुटबद्धम बने। अपराधी मनोभाक्ता के बीच अंकुरित होने लगे। अंतस्य वर्षों के बाद ऐसी परिस्थिति आदि सहज मुख बदल गये। अपराधी मनोभाक्ता के बीच अंकुरित होने लगे। अंतस्य वर्षों के बाद ऐसी परिस्थिति हुई थी।

समष्टि जीवन के आरम्भ के निमित्त

अव्यवस्था व अपराध न हो, इसके लिए मार्ग खोजे जाने लगे। अपनी-अपनी सुरक्षा के लिए अपने से समर्थ का आश्रय लिया जाने लगा। एक दूसरे की निष्ठा बढ़ी और उसने सामूहिक जीवन जीने के लिए बिम्ब कर दिया। उस सामूहिक व्यवस्था को 'कुल' के नाम से कहा गया था।

मनुष्यों में ग्रहवृत्ति जाग्रत होने लगी थी, अतः उस 'कुल' का मुखिया कौन हो, यह प्रश्न भी सामने आया। पद-लिप्ता भड़कने लगी थी। परन्तु उसके लिए किसी भी प्रकार का विषय उचित नहीं समझा जाता था। किसी अभ्युदय मार्ग की गवेषणा की जा रही थी। एक दिन एक विशेष घटना घटी। एक युगल स्नेहवश वन में भ्रमण कर रहा था। सामने से एक उज्ज्वल व बलिष्ठ हाथी आ रहा था। दोनों की आंखें मिलीं। हाथी के हृदय में युगल के प्रति सहज स्नेह जाग्रत हुआ। उसे अपने गत जन्म की स्मृति हुई, जिससे उसने जाना, हम दोनों ही पश्चिम महाविदेह क्षेत्र में वणिक् पुत्र थे और दोनों में वनिष्ठ मैत्री थी। यह सरल था, अतः यहाँ मनुष्य रूप में उत्पन्न हुआ है और मैत्रुत मायाकारी था, अतः इस पशु-योनि में आया हूँ। उसने अपने मित्र की, उसके न चाहने पर भी, अपनी पीठ पर बैठा लिया। अन्य युगलों ने जब इस घटना को देखा तो उन्हें बहुत आश्चर्य हुआ। क्योंकि इस अवसरण काल में यह युगल ही सर्वप्रथम बाह्ताकृद् हुआ था। हाथी बहुत विमल था अतः उस युगल का नाम भी विमलबाहन कर दिया गया तथा उसे ही प्रथम कुलकर के पद पर आसीन किया गया। इस प्रकार कुलकर की नियुक्ति हो जाने से सभी युगल विमलबाहन के आदेश की मानते और वह सबको व्यवस्था देता।

दण्डनीति की आवश्यकता

अपराधी मनोभाव बढ़ती हुई कुछ स्त्री। किन्तु व्यवस्था देने मात्र से ही स्थिति नियन्त्रित न हुई। कुछ दण्डनीति की आवश्यकता अनुभव की गई। इससे पूर्व कोई दण्ड व्यवस्था नहीं थी। उस स्थिति को नम्मि श्लोक से व्यक्त किया जा सकता है।

नैवं राज्यं, न राजासीत्, दण्डो, च वारिहकः
धर्मोऽथ प्रजाः सर्वा, रक्षन्तिस्म परस्परम् ॥

विमलबाहन के समय यह स्थिति बदल गई। कल्पवृक्षों ने आशीर्षित प्रदान करना कुछ कम कर दिया, अतः युगलों का उन पर भरोसा होने लगा। एक युगल द्वारा प्रचिकृत कल्पवृक्ष का दूसरा युगल उपयोग करने लगा और इस प्रकार वे परस्पर लड़ने लगे। विमलबाहन ने सबको एकजित किया और अपने ज्ञान वैशिष्ट्य से भ्रमड़ा टाकने की दृष्टि से, कुटुम्बियों में जिस तरह सम्पत्ति बांटी जाती है, कल्पवृक्षों को परस्पर बांट दिया गया।

हाकार नीति

कुछ दिन तक व्यवस्था ठीक चलती रही, परं इसका भी अतिक्रमण होने लगा। विमलबाहन ने इसके प्रतिकार के लिए दण्ड-व्यवस्था का आरम्भ किया। सर्वप्रथम हाकार नीति का प्रचलन हुआ। अपराधी को इतना ही कहा जाता—'हां! तुमने वह किया?' अपराधी पानी-पानी हो जाता है। उस समय इतना कष्ट ही मृत्यु-दण्ड का काम करता था। कुछ दिनों तक यह व्यवस्था चलती रही। अपराध भी कम होते, व्यवस्था भी बनी रहती। किन्तु आवश्यकता की पूर्ति के अभाव में वैमनस्य बढ़ने लगा और प्रचलित दण्ड-व्यवस्था भी लोगों के लिए सहज बन गई।

माकार नीति

विमलबाहन के बाद उसका ही पुत्र चतुष्मान् दूसरा कुलकर हुआ। वह भी अपने पिता की तरह ही व्यवस्थाएँ देता रहा। कभी अपराध बढ़ते और कभी कम होते। 'हाकार' दण्ड से सब कुछ ठीक हो जाता। चतुष्मान् के

बाद जब उसका पुत्र बशास्वी तृतीय कुलकर बना, तब वैमनस्य, प्रतिरोध व अन्य अपराध भी बढ़ते ही गये। बशास्वी ने यह सोचकर कि 'एक औषधि से यदि रोगोपशान्ति न होती हो तो दूसरी औषधि का प्रयोग करना चाहिये, 'माकार नीति' का प्रचलन किया। अपराधी से कहा जाता—और कभी ऐसा अपराध मत करना। मूल अपराधी को 'हाकार' और भारी अपराधी को 'माकार' का दण्ड दिया जाता।

धिकार नीति

मशास्वी और चतुर्थ कुलकर अमिचन्द्र के समय तक उक्त दो दण्ड-व्यवस्थाओं से ही काम चलता रहा। पाँचवें कुलकर पसेनजित् को भी फिर इसमें परिवर्तन करना पड़ा। अपराधों की गुरुता बढ़ती जा रही थी। प्रारम्भ में जिसे महान् अपराध कहा जाता, इस समय तक वह तो सामान्य कोटि में आ चुका था। युगल कामाक्ष, लज्जा व मर्यादा-विहीन होने लगे, इसलिए पसेनजित् ने हाकार और माकार के साथ 'धिकार नीति' का भी प्रचलन किया। अपराध-वृद्धि के साथ दण्ड-वृद्धि भी हुई। इस दण्ड-व्यवस्था के अनुसार अपराधी को इतना और कहा जाता—मुझे धिक्कार है, जो इस तरह के काम करता है। इस दण्ड-व्यवस्था से पुनः मर्यादा स्थापित हुई। युगल भीत रहते और अपराध करते हुए सकुचाते। छठे मरदेव और सातवें नाभि कुलकर भीत रहते और अपराध करते हुए सकुचाते। छठे मरदेव और सातवें नाभि कुलकर तक यह व्यवस्था चलती रही। नाभि कुलकर की पत्नी का नाम मरुदेवी था।

कुलकरों की संख्या

दिगम्बर परम्परा के अनुसार कुलकरों की संख्या चौदह है और प्रथम, षष्ठ व ग्यारहवें कुलकर के समय क्रमशः एक-एक नीति का प्रवर्तन हुआ। कुछ एक परम्पराएं अन्तिम कुलकर नाभि के पुत्र ऋषभदेव को भी कुलकर मानती हैं। किन्तु वे कुलकर नहीं थे। क्योंकि उस समय कुलकर व्यवस्था से आगे समाज-व्यवस्था

व राज्य-व्यवस्था का प्रवर्तन हो चुका था। व्यक्ति समष्टि में परिवर्तित होने लगी थी। उस समय नाभि प्रकार के सामाजिक नियमन भी बन चुके थे और कुलकर व्यवस्था में जहाँ कल्पवृक्षों द्वारा भावश्यकताएं पूर्ण होती थीं, वहाँ ऋषभदेव के समय से ऐसा होना समाप्त हो गया था। क्रमशः ग्राम, मण्ड, कुषि का विकास हो गया था और उसके आधार पर ग्राम-निर्माण, शासन प्रणाली, वैवाहिक सम्बन्ध व उग्र, भोग, राजन्य, क्षत्रियों के कार्यों का विभाजन भी हो चुका था। विभिन्न आधारों से सहज निष्कर्ष निकलता है कि नाभि अन्तिम कुलकर थे और श्री ऋषभदेव मानवीय सभ्यता के आदि सूत्रधार। चौदह कुलकरों का जहाँ उल्लेख मिलता है, वहाँ प्रथम छः सर्वथा नये हैं। इनके नाम भी भिन्न हैं। सातवें से चौदहवें कुलकर तक के नाम दोनों परम्पराओं में एक ही हैं। केवल ग्यारहवें कुलकर चन्द्राभ को श्वेताम्बर परम्पराएं नहीं मानती हैं। इस तरह दिगम्बर परम्परा के ग्यारहवें कुलकर को छोड़कर अन्तिम सात कुलकर, उनकी पत्नियां व उनके हाथी आदि वे ही हैं, जिन्हें श्वेताम्बर परम्परा में माना गया है। कुलकरों को 'मनु' भी कहा जाता है।

कर्मयुग का आरम्भ

अन्तिम कुलकर नाभि के समय यौगलिक सभ्यता क्षीण होने लगी। यह समय यौगलिक सभ्यता व मानवीय सभ्यता का सन्धिकाल था। आयु, सहनन, संस्थान व शरीर-परिमाण आदि घटने लगे थे। तृतीय विभाग सुषम-दुषमा समाप्त होने में चौरासी हजार वर्ष प्रवशिष्ट थे। नाभि कुलकर के घर पुत्र रत्न की प्राप्ति हुई। माता ने चौदह स्वप्न देखे। उनमें प्रथम स्वप्न वृषभ का था। शिशु के वक्षःस्थल पर वृषभ का लांछन भी था, अतः उनका नाम वृषभनाथ—ऋषभदेव रखा गया। आगे चलकर समाज-व्यवस्था व धर्म-व्यवस्था के आदि प्रवर्तक होने से आदिनाथ के नाम से भी विभूत हुए। सहजात कन्या का नाम सुमंगला रखा गया।

वंश-उत्पत्ति व उनके नाम करण

जब ऋषभदेव कुछ कम एक वर्ष के हुए, वंश का

नामकरण किया गया। इन्द्र स्वयं इस कार्य के लिए भूया। उसके हाथ में गन्ना था। उस समय ऋषभदेव नाभि राजा की गोद में बैठे थे। इन्द्र के अभिप्राय को जान कर उन्होंने उसे लेने के लिए हाथ बढ़ाया, अतः इक्षु-माकु (भक्षार्य) इक्ष्वाकु वंश के नाम से वह प्रसिद्ध हुआ। पहला वंश इक्ष्वाकु बना, ऐसा इस आधार से कहा जा सकता है। इसी तरह एक-एक घटना को लेकर पृथक्-पृथक् समूहों के पृथक्-पृथक् वंश बनते गये। अकाल मृत्यु

श्री ऋषभदेव का बाल्य-जीवन बहुत ही आनन्द से बीता। बीरे-बीरे बड़े होने लगे। एक अद्भुत घटना घटी। एक युगल अपने पुत्र व पुत्री को एक ताड़ वृक्ष के नीचे बैठकर स्वयं कदलीवन में क्रीड़ा के लिए चला गया। देवयोग से एक बड़ा फल टूटा और किसलय के समान कोमल उस पुत्र पर पड़ा। उसकी अकाल ही मृत्यु हो गई। यह पहली अकाल मृत्यु थी। यौगजिक माता-पिता ने अपनी उस लाड़ली कन्या का लालन-पालन किया। वह बहुत सुलभा थी। उसके प्रत्येक अवयव से लावण्य टपकता था। कुछ महीनों के बाद उसके माता-पिता का भी देहान्त हो गया। वह अकेली रह गई। उसका नाम सुनन्दा या वह एकाकिनी पथभ्रष्ट हरिणी की तरह हचर-उधर भटकने लगी। कुछ युगलों ने कुलकर श्री नाभि के समक्ष यह सारा उदन्त कहा। श्री नाभि ने सुनन्दा को यह कह कर कि यह ऋषभ की पत्नी होगी, अपने पास रख लिया।

विवाह-परम्परा

जीवन प्रवेश पर ऋषभदेव का सहजात सुमंगला और सुनन्दा के साथ पाणिग्रहण हुआ। अपनी बहिन के प्रतिरिक्त दूसरी कन्या के साथ भी विवाह-सम्बन्ध हो सकता है, इसका यह पहला प्रयोग था। सुमंगला ने चौदह स्वप्न पूर्वक भरत व ब्राह्मी को जन्म दिया और सुनन्दा ने काहुबलि व सुन्दरी को। इसके बाद क्रमशः सुमंगला के अष्टछान्दे पुत्र और हुए।

राज-व्यवस्था का आरम्भ

आधीन-मर्यादा निर्दिष्ट होती जा रही थी।

तीनों ही दण्ड-व्यवस्थाओं की उपेक्षा होने लगी, अतः किसी भी प्रकार का नया विधान आवश्यक हो गया था। कल्पवृक्षों से प्रकृति सिद्ध जो ईप्सित मिलता था, वह अपर्याप्त होने लगा। तुष्ट्या बढ़ने लगी, आदेश उभरने लगा, ग्रह जाग्रत होने लगा और छद्म खुलकर सामने आने लगा। शान्ति भंग होने लगी। जिन युगलों ने कभी अपने जीवन में लड़ाई, अगड़ना या वैमनस्य नहीं देखा था, उन्हें यह बहुत ही बुरा लगा। वे इन स्थितियों से चबरा गये। एक दिन वे ऋषभदेव के पास पहुँचे और सारी स्थिति उनसे निवेदित की। ऋषभदेव ने कहा— जो लोग मर्यादाओं का अतिक्रमण करते हैं, उन्हें दण्ड मिलना चाहिये। पहले भी ऐसा हुआ था और उसके प्रतिकार स्वरूप ही तीन प्रकार की दण्ड-व्यवस्थाओं का प्रचलन हुआ था। अब अपराध और बढ़ गए हैं, अतः उनके शमन व मर्यादाओं की रक्षा के निमित्त अन्य दण्ड-व्यवस्था का भी आविर्भाव होना चाहिये। यह सब कुछ तो राजा ही कर सकता है।

युगलों ने पूछा—राजा कौन होता है और उसके कार्य क्या होते हैं ?

ऋषभदेव ने कहा—राजा के पास चार प्रकार की सेना होती है। उच्च सिंहासन पर बैठ कर सर्व प्रथम उसका अभिषेक किया जाता है। वह अन्याय का परिहार और न्याय का प्रवर्तन अपने बुद्धि-कोशल से करता है। शक्ति के सारे स्रोत उसमें केन्द्रित होते हैं, अतः वहाँ कोई मनमानी नहीं कर सकता।

हम में तो आप ही सर्वाधिक बुद्धिशाली व समर्थ हैं, अतः आप ही हमारे राजा बनें। आपकी हमारी उपेक्षा नहीं करनी चाहिये, युगलों ने कहा।

यह मांग आप कुलकर श्री नाभि के समक्ष प्रस्तुत करें। वे आपकी सजा देंगे, श्री ऋषभदेव ने युगलों से कहा।

युगल मिल-जुल कर नाभि के पास पहुँचे। उन्होंने आग्रह-निवेदन किया। नाभि ने ऋषभदेव को उनका सजा बोधित किया। युगलों ने उन्हें सहर्ष स्वीकार किया।

श्रीर ऋषभदेव के सम्मुख आकर कहने लगे गाँव-कुल-
कर ने आपको ही हमारा राजा बनाया है ।

युगलों ने ऋषभदेव का राज्याभिषेक अपूर्व महासाध के साथ किया । ऋषभदेव राजा बने और रोष जनता प्रजा । उन्होंने अपने पुत्र की तरह प्रजा का पालन आरम्भ किया । राजा बनने के बाद ऋषभनाथ पर व्यवस्था-संचालन का सारा भार आ गया । सारी परम्पराएँ जर्जरित हो चुकी थीं । आवास, भूख, शीत, ताप आदि की समस्याएँ सताने लगी थीं । सराजकता भी बढ़ रही थी । जनता प्रतिभद्र थी । वह किसी भी प्रकार का कर्म नहीं जानती थी । ऋषभदेव के सम्मुख वह एक बटित पहेली थी, पर उन्होंने अपने ज्ञान-बाणों से सबका समाधान प्रस्तुत किया । आवास-समस्या के समाधान हेतु उस समय नगर व ग्राम बसाये गये । पहले-पहल अयोध्या का निर्माण हुआ और उसके अनन्तर अन्य नगरों ग्रामों का । सज्जनों की सुरक्षा और दुर्जनों के परिहार के निमित्त उन्होंने अपने मणि-मण्डल का निर्माण किया । कोरी, लूट-खसोट व दूसरे के अधिकारों का अपहरण न हो, इसके लिए आरक्षक वर्ग की स्थापना की । राज्य-शक्ति को कोई चुनौती न दे, इसके लिए, गज, अश्व, रथ और पादातिक, चार प्रकार की सेना एकत्रित की और सेनापति की नियुक्ति की । गौ, बलीबर्द, भैंसे, खच्चर, ऊँट पशुओं को भी उपयोगी समझकर एकत्र किया गया ।

खाद्य-समस्या

इस समय तक युगलों का भोजन-कर्मवृत्तों के आधार में कन्द, मूल, फल, पत्र, पुष्प आदि हो गया था । कुछ की तरह स्वयं उगने वाले चावल, गेहूँ, चने, मूँग आदि भी उनके भोजन में सम्मिश्रित हो चुके थे । बनवास से ग्रहवास की ओर जब जनता का क्रम-चला, कन्द, मूल, फल का भोजन अप्रमाणित व बाबल, चने व गेहूँ का भोजन स्वास्थ्य के लिए अधिकतर अनुपयुक्त होने लगा । सहज-उत्पन्न अन्न को पकाना भी वे नहीं जानते थे और न पकाने के सामान भी उनके पास था । अन्न-समस्या

ग्रहण से अकीर्ण का रोग सताने लगा । युगल ऋषभदेव के पास अपनी व्यापार लेकर पहुँचे । उन्होंने कहा—जनाज को अब हाथ में मलकर, उसके छिलके निकाल डालो और फिर खाओ । यह व्यापार दूर हो जायगी । लोगों ने वैसा ही किया । कुछ दिन बीते किन्तु कष्ट होने से वैसा प्रयास भी दुष्साध्य रहा और वही व्यापार पुनः सताने लगी । ऋषभदेव के पास फिर वही समस्या उपस्थित हुई । उन्होंने समाधान दिया—हाथों से मलकर, पानी में मिलाकर व पत्तों के दोनों में रखकर खाओ । इससे पुनः व्यापार से बच सकोगे । लोगों को ऋषभदेव पर पूरी श्रद्धा थी, अतः उन्होंने वैसा ही किया । कुछ दिन कुछ उपवास से काम चल गया, किन्तु स्थायी समाधान नहीं मिलता । फिर ऋषभदेव के सम्मुख ही वे आये-और अपनी किन्ता सुनाने लगे । कुछ चिन्तन के बाद उन्होंने उत्तर दिया—पूर्व विधि से अन्न तैयार कर कुछ देर मुट्ठी में या बचक में इस तरह रखो कि उससे अन्न कुछ गर्म हो जाये । फिर खाओ । सही ऐसा करने लगे । ऐसा करने पर अन्नका अकीर्ण नहीं मिटा और वे कमजोर होते गये ।

अग्नि और पात्र-निर्माण का आरम्भ

कुछ दिन बीते । एक दिन एक नई घटना घटी । वृक्षों के परस्पर टकराने से अग्नि प्रकट होने लगी । उसने भयंकर रूप धारण कर लिया । तृण, काष्ठ व अन्य वस्तुएँ जलने लगीं । ऐसा किसी ने कभी नहीं देखा था । लोगों ने उसे रत्नराशि समझा और उसे लेने के लिए हाथ फैलाये । उनके हाथ जलने लगे । तारे ही भयभीत होकर अपने राजा के पास पहुँचे । ऋषभदेव बोले—अब स्विग्वस्व काल आ गया है, अतः अग्नि प्रकट हुई है । एकान्त कष्ट व एकान्त स्थिति समझ में अग्नि पैदा नहीं होती । इतने दिन अत्यन्त स्थिर सन्तुष्ट अतः अन्न की पावन-क्रिया में भी दुविधा होती थी और उससे अकीर्ण होता था । अब यह सम्भव नहीं रहेगी । तुम लोग सब जाग्रो और पूर्व विधि से अन्न पकाने किये हुए अन्न को उसमें बचा कर खाओ । उसके अन्न-पाक को खास-पूजा व अन्न-सामने दो । उसे खाओ ।

Prosadhopavasa are sufficient for educating the individual in the art of self-control on its positive side, and Anarthadandatyagavrata, on its negative side; the spirit of social service is capable of being nourished by the vow of Vaiyavritya; and lastly the householder's vow of Ahimsa will serve as the guiding and pervasive principle throughout. The State as the outward garb of society must be abandoned and renounced when the society as a whole moulds its life in consonance with the prescription of vows. The existence of an enlightened social order can dispense with state altogether. But this is an ideal condition and we feel that it cannot be materialised. Probably there will come no time when all the individuals will be self-regulating. Hence state in some form or the other will exist.

Thus human imperfection will necessitate the continuation of state control and authority. The state is no doubt an evil but a necessary evil. It should contrive to manage its affairs in a way which will assist the development of perfect social order. Its national and international activities should be guided by the principle of non-violence and Anekanta. In order that the state may function properly without encroaching upon the inherent spiritual nature of man, it must identify itself with *Samyagdarsana*, *Samyagjnana*, *Samyakcharitra*. The policy of the state must exhibit unflinching faith in, and tenacious adherence to, the principle of non-violence. This will crown the state with *Samyag-*

darsana which will *ipso facto* bring enlightenment to it, and the result will be the emergence of *Samyagjnana*. In other words, the adoption and the assimilation of Anekanta is *Samyagjnana*. The resolute and astute application of the policy of non-violence and Anekanta in the national and international spheres for solving all sorts of problems will credit the state with *Samyakcharitra*. The passions of fear, hatred towards any class of man and towards any other state; the passions of deception, greed to expand its territory and usurp others state's wealth and freedom, the passions of pride, of wealth, power, achievement and heritage—all those should be banished from the state, because they are corruptive of the veritable spirit of progress. On the positive side, the state should pursue the discipline which flows from *Samyagdarsana*, *Samyagjnana* and *Samyakcharitra*. The eight virtues emanate from *Samyagdarsana*, the one from *Samyagjnana*, and the five from *Samyakcharitra*. We shall dwell upon them one by one along with their implications.

Virtues of the State

As regards the virtues issuing from *Samyagdarsana*, first, the state should not have any iota of doubt in the efficacy of non-violence for solving the problems which arise in the national and international field. Fear which obstructs the germination of the living faith in, and rational adherence to, the principle of Ahimsa must be brushed aside. It will not be amiss to point out here that non-violence should not be counted as a

virtue of necessity and a cloak of cowardice. To use it as a weapon of expediency is to defile the Nihsankita virtue of the State.

Consequently, an unshakable conviction in regarding it as a life-principle will infuse the state with a type of immutability even in testing situations. Secondly, the State in no circumstance should exhibit tendency to dominate other countries notwithstanding its multifarious achievements. Even help should not end in domination. This is Nihsankita virtue of the state. Thirdly, the virtue of Nirvicikitsa which is required to be associated with the state prescribes not to condemn the poor. Fourthly, the virtue styled Amudhadrsti obliges the state to refuse to join any military pact on account of its being overwhelmed by fear, inferiority and greed for profit. Fifthly, when the state engages itself in enhancing its productive capacity along with proper distribution, it may be said to have possessed Upavrhana characteristic. Sixthly, when other states, being oppressed by the passions of fear, greed and the like, seem to go astray from the path of righteousness and peace, to try for their re-establishment by reminding them of their humanitarian purpose may be called Sihitakarana virtue. Seventhly, to have affection for all the members of the state irrespective of caste, colour, creed and sex is to adhere to the prescription of the virtue known as Vatsalya. Eighthly, it is imperative for the state to strive to educate its members in a way which may bring

about the progress of the state. It is required as well to attain its ends by non-violent means, so that other states may be influenced by its policy. This will bring about the dissemination and propagation of its principles and policies among other states. This is known as Prabhayana virtue of the state.

The virtue which springs from Samyagjnana is Anekanta, which aims at comprehending the multiple approaches and diverse outlooks with a view to reconcile their claims. When the state imbibes the spirit of Anekanta, it is sure to become tolerant in spirit, and to attend to its various aspects. The principle of Anekanta strives to cut the roots of onesidedness in theory and practice. On account of the absolutistic approach the state is obliged to take a negative attitude towards other states which follow a different pattern of living. But Anekanta broadens the outlook and curbs down the absoluteness of one view. Consequently it helps in fostering international feelings, and in presenting humanitarian solutions of the various problems arising from the lack of sympathetic understanding of other state's views and considerations. It will not be insignificant to point out here that a war is the outcome of one-sided clinging, while peace results from the manysided outlook. The latter should not make the state irresolute; on the contrary it should give credence to a synthetic approach, and properly attune the demands of different perspectives,

Lastly, *Samyakcharitra* credits the state with five other virtues known as non-violence, truthfulness, non-stealing, continence, and non-acquisition. We shall now deal with them one by one. First, consummation of non-violence in a state as in the case of a householder is a contradiction in terms. So long as the state exists violence in some form or the other is inevitable. Just as a householder is incapable of eschewing *Himsa* to an ascetic level, so also the state cannot dissociate itself from violence to an absolute degree, inasmuch as anti-state and anti-social tendencies may continue; and in order to resist the disturbances, the presence of extraneous control is indispensable. Violence will not be international but it will be a defensive weapon. Notwithstanding the compelled use of force, it is an imperative function of the state to create an atmosphere of non-violence. We may mention here that the application of this virtue should not be merely confined to human beings, but the sub-human existence is also required to be brought under its purview. Consequently, hunting and slaughtering of animals for any purpose whatsoever should be announced as unlawful. It is against the spirit of non-violence, and sounds as inhuman. Besides, the use of intoxicants, specially wine, should be banned, and a social consciousness is to be developed against the use of these derogatory things. The deeper significance of non-

violence consists in the elimination of war, which has harassed mankind since the dawn of civilization. War need not be considered a necessity just as Nietzsche, Mussolini and others had thought. Nietzsche says: "For nations that are growing weak and contemptible war may be prescribed as remedy, if indeed they really want to go on living." He declares: "Man shall be trained for war and woman for the recreation of the warrior, all else is folly." "War alone", Mussolini affirms "brings up to the highest tension all human energy, and puts the stamp of nobility upon the peoples who have the courage to meet it."¹ The two world wars have caused huge devastations and are sufficient evidences to prove that the international problems are incapable of being solved by the institution of war. The establishment of international organisation and the tendency towards disarmament are the symptoms of the inefficacy of force, war and violence to act as arbiters among international disputes. The easing of tensions and cessations of conflicts among states, the maintenance of universal peace, and the promotion of human welfare can only be effected by suffusing world's atmosphere with the spirit of non-violence. "Thus the principle of non-violence really implies that life should be elevated altogether from the plane of force to that of reason, persuasion, accommodation, tolerance, and mutual service."² Secondly, the

1. Radhakrishna, *Religion and Society*, P. 199.

2. *Ibid* P. 200.

3. Beni Prasad, *World Problems and Jaina Ethics* P. 9.

inter-relations among states should be nourished upon truthfulness. Fraud or deception defiles the spirit of co-existence. The use of slandering and ridiculous speech, and of words which arouse uneasiness, engender fear, excite repugnance and hostility, inflame dolor and intoxicate brawl, should be banished from the conduct of the state. Thirdly, the respect shown by the state for the rights of others constitutes its non-stealing. Colonisation is stealing; hence it should be condemned as unwholesome. Aggression and domination are robbery. Hence they must stop. Fourthly, Brahmacharya or continence implies that the state should not dissipate its energies for military organisations and in the manufacturing of nuclear weapons. The wealth and labour of the state should be directed for the upliftment of mankind at large. Fifthly, the virtue of Aparigraha declines to hanker after other state's wealth and territory. The surplus production should be left for the use of other states without any ill-motive. Imperialistic tendencies should be regarded as baneful by the state. The virtue of Aparigraha is a mean between capitalism and communism.

The above treatment of the virtues of the state will oblige us to admit that the state is required for the development of human personality. The individual contributes its share to the state and the latter in turn reciprocates with manifold energy and strength, and affords opportunities for the material and spiritual development of

man. Just as material backwardness hampers the progress of the individual, so also the state becomes impotent without material possessions. But the reins of the horses of materialism should be in the hands of spiritualism. The above mentioned virtues suffice to evolve a balanced outlook in the state. The virtues of non-violence and Aparigraha are capable of establishing universal peace. Non-violence cannot be materialised in the life of the state without extirpating the passion of greed. The root cause of violence is material goods. If the importance of the virtue of Aparigraha is understood at the international level, the attitude of non-violence will synchronise.

After dwelling upon the Jaina conception of the individual and society, the possibility of stateless society, and the virtues of the state which are capable of affording solution to the problems of national and international importance, we now propose to deal with the attitude of Jainism towards casteism. Jainism looks at casteism with an eye of contempt. The superiority of one caste over the other is foreign to Jaina ethics. Casteism is an evil and is based on the passions of hatred and pride. These two are intense passions, hence they bring about sin to their victims. We find references in the Jaina scriptures which go to prove that merit and not mere birth should be regarded as the real judge of castes traditionally enumerated as Brahmin, Kshatriya, Vaisya and Sudra. The caste has nothing to do with the

realisation of spirit. The Uttaradhyayana says that Harikesiya who was born in the family of untouchables attained saintly character owing to the performance of austerities. Conduct and not caste is the object of reverence. The Jaina logician Prabhachandra argues in the Prameyakamalamartanda that Brahminism can neither be of soul, nor of body, nor of both nor can it be made dependent upon ceremonies and the study of Vedas, inasmuch as if it belongs to the soul, Kshatriya, Vaisya and Sudra will be Brahmins on account of the fact that they also possess souls; if it is ascribed to the body it is not possible to attribute Brahminism to the five constitutive elements of the body just like the pot; if it is granted to both body and soul, it will be fallacious; if it is made dependent

upon ceremonies, the child of an untouchable can also be a Brahmin; lastly, if it is due to the study of the Vedas, any Sudra can be turned into a Brahmin. Thus casteism is grounded in falsity and is purely imaginary. Acharya Amitagati expresses that mere caste is incapable of leading us to any meritorious attainment. Merit accrues from the pursuance of the virtues of truth, purity, austerity, Sila, meditation and spiritual study.

Differences in conduct have resulted in the distinctions of caste. There is only one caste, namely, manhood. Merit is the basis of caste and the pride of caste destroys right living. If the modern democratic set-up is to be made successful, casteism must go. Casteism and democracy are contradiction in terms.

महावीर वाणी

क्रोधो पीडं पणामेइ, माणो विणय नासणो ।
माया मित्ताणि नासेइ, लोभो सब्ब विणासणो ॥

क्रोध भीति का नाश करता है, मान विनय का नाश करता है । माया मित्रता का नाश करती है और लोभ सभी सद्गुणों का नाश करता है ।

मुनि कान्ति सागर

श्रमण संस्कृति की देन

संस्कृति आत्मा को संस्कार की ओर उत्प्रेरित करने वाली ऐसी मद्भुत वस्तु है जिससे न केवल आत्मस्थ सीद्ध्य हो जायन होता है, अपितु, वह अन्यान्य तथ्यपूर्ण उपादानों के द्वारा शाश्वत सत्य की भी महती प्रेरणा देती है। संस्कार शील व्यक्तित्व ही सुगठित और बलिष्ठ समाज का सुखद सृजन कर मानवता को अनुप्राणित करता है। महापुरुषों की विराचरित साधना की सर्वोत्तम परिणति स्वरूप संस्कृति को आत्मा का प्रतिबिम्ब कहा जाय तो प्रत्युक्ति न होगी। यह एक ऐसा व्यापक और गम्भीर भाव सम्पन्न शब्द है जिसे शब्दों द्वारा परिभाषा की सीमा में आवद्ध नहीं किया जा सकता। कला और सोद्ध्य के समान अन्तरंग पृष्ठ भूमि से देखा जाय तो यह भी एक ऐसी आवाभिन्न्यक्ति है जिसका आनन्द त्रिकाला बाधित है। समाज को सुनियन्त्रित रखते हुए आत्म तत्त्व की ओर मोड़ने की इसकी क्षमता ने इसके महत्त्व को और भी द्विगुणित कर दिया है। शब्द और अर्थगम्भीर्य की गुरुता का आभास व्यक्ति के चेतनाशील आचार द्वारा मिलता है। संस्कृति मूलक जीवन व्यक्तित्व के विकास के साथ सामाजिक व राष्ट्रीय परम्पराओं को सुदृढ़ व प्रेरणाशील बनाता है।

उपयुक्त शब्दावली श्रमण संस्कृति पर यथावत् चरितार्थ होती है जो भारत की प्रति प्राचीन और व्यक्ति स्वातन्त्र्य मूलक परम्परा के रूप में ख्याति अर्जित कर चुकी है। भारतीय आध्यात्मिक संस्कृति के प्रतीकसम उपनिषद् काल से भी पूर्व इसका व्यापक अस्तित्व अन्यान्य ऐतिहासिक साधनों से सिद्ध है। श्रमण संस्कृति का साध्य मोक्ष रहा है। अतः उसकी समस्त बाह्य प्रवृत्तियाँ भी निवृत्तिमूलक ही रही हैं। इस संस्कृति की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि यह केवल मानव जगत तक ही सीमित न रह कर प्राणीमात्र के प्रति उदार और

महा श्रमण वर्धमान श्रमण परम्पराके अमदून और लोकोत्तर व्यक्तित्व सम्पन्न व्यक्ति थे जिनकी विचार और साधना का प्रवाह आज भी अबाधित गति से बह रहा है। उनका जीवन कठोर साधनाओं से भरा पड़ा है। उनकी दीप्तिमान प्रतिभा का प्रभाव आज भी जनमानस को प्रकाशित करता है। इस प्रकार श्रमण संस्कृति की विशेषताओं पर लेख में विशद प्रकाश डाला गया है।

समान भाव रखती है। ग्रहिता, संयम और तपोमय जीवन यापन करने वाले उज्ज्वल व्यक्तित्व सम्पन्न साधकों ने आनी दीर्घकालिक साधना स्रोतस्वनी से सीखा है। अतः स्वार्थप्रमूढ भावना को यहा अवकाश ही नहीं है। यह स्वाभाविक है कि अन्तर्मुखी चित्तवृत्ति की ओर आकृष्ट कोई भी उत्कृष्ट विचार परम्परा ही जनमन में उन्नत स्थान प्राप्त कर सकती है।

श्रमण परम्परा का मन्तव्य है कि आत्मा स्वयं ही साध्य और साधन है। इसका उत्थान पतन उसकी निर्मलता व मनोनता पर आधृत है। उत्कर्ष अपकर्ष में और कोई साधक बाधक नहीं है। उच्चकोटि के आध्यात्मिक जीवन-यापन करने में वह बिना किसी जाति भेद के सबको समान अधिकार प्रदान कर सक्रिय प्रोत्साहक की परिचायक है। आत्मोपम्य की प्रशस्त भावना इसकी आधार शिला है। जीवन और जगत के प्रति विशिष्ट दृष्टि के कारण ही शताब्दियों के भीषण संघर्ष और थपेड़ों से घाहत होने के बाद भी वह मरी नहीं। वैयक्तिक स्वार्थमूलक संघर्ष भी इसकी प्रगति को प्रबल न कर सके। विरोध और विद्वेष से लड़ती हुई भी

सजनात्मक कार्यों के प्रति ही अपनी दृष्टि बनाये रखी। आत्मसत्ता के प्रतिरिक्त और किसी भी तथ्य को वह स्वीकार नहीं करती। यहां तक कि वह अपने दैनिक जीवन में ईश्वर तक के दासत्व को ग्रहीकार करती है। स्वावलम्बन ही इसका साधन है। सम, अम, और शम ही इसके व्यवहार मूलक जीवन का नैतिक आधार हैं। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को अमण संस्कृति द्वारा जो समर्थन प्राप्त हुआ है उससे राष्ट्र को नैतिक चरित्र का जल मिला है। स्पष्ट शब्दों में कहा जाय तो आज भारत में संस्कृति नामधारी जितनी भी विचार परम्पराएं विद्यमान हैं उनमें अमण संस्कृति ही एक ऐसे उदात्त विचारो-त्तेजक और क्रान्ति समर्थक संस्कृति है जो यथार्थतः जनतन्त्र का समर्थन करती है।

भगवान महावीर—कालिक गणतान्त्रिक परम्परा के युग में इसका विकास चोटी पर था। यद्यपि उन दिनों साम्राज्यवाद समर्थक संस्कृति भी अस्तित्व रखती थी जिसका आधार ऐहिक स्वार्थपरक जीवन यापन करने वाले पुरोहित व कथित पण्डित थे। जो अपने को ईश्वरीय अद्वैतार घोषित कर जन समाज को पथ विचलित कर रहे थे। वहां व्यक्ति को केवल ईश्वरीय सकेतों पर ही नबाया जाता था। यह स्वाभाविक ही है कि जिस विचार परम्परा में ईश्वर का प्राधान्य हो और वह व्यक्ति के प्रत्येक कार्य में हस्तक्षेप करता रहता हो वहां नैतिकता स्वावलम्बन, चरित्र और व्यक्ति स्वातन्त्र्य निमूल्या हो जाते हैं। व्यक्तित्व उभरने की अपेक्षा कुण्ठित हो जाता है। और वहां जनतन्त्र के पनपने की बात ही कैसे सोची जा सकती है?

महाअमण वर्धमान अमण परम्परा के अग्रदूत और लोकोत्तर व्यक्तित्व सम्पन्न व्यक्ति थे जिनकी विचार और साधना का प्रवाह आज भी अबाधित गति से वह रहा है। उनका जीवन कठोर साधनाओं से भरा पड़ा है। उनकी दीप्तिमान प्रतिभा का प्रभाव आज भी जनमानस को प्रकाशित करता है। उनकी वैयक्तिक अनुपम विशेषताओं का आलेखन न यहां संभव है और न आवश्यक ही। यहां अभीष्ट यही है कि इन्होंने मानव संस्कृति के

विकास में क्या योग दिया और कौनसा ऐसा अमर संदेश दिया जिसे जनता ने आज भी अपने आचार और विचार द्वारा सुरक्षित रखा है।

वीर शासन का वैशिष्ट्य इसलिये नहीं कि इसके अनुयायियों की संख्या अधिक रही हो या है। पर इसलिये है कि इस द्वारा जो प्रेरणाशील संदेश मिला है वह शाश्वत सत्य का प्रतीक है। इसका आध्यात्मवाद व्यक्तिमूलक होकर भी समाजवाद का समर्थन करता है। अले ही भगवान महावीर की विचार परम्परा परिस्थिति-जन्य तथ्यों से प्रभावित रही हो पर वह कई कारणों से त्रिकालाबाधित सत्य की कोटि में आती है। उनकी पुरातन देन भी नवीनतम भावनाओं का पोषण करती हुई जनोन्नयन का पथ प्रशस्त कर सर्वोदय का अमर संदेश देती है। न केवल इससे आत्म मोन्दन ही उद्भूत होता है अपितु रुचि मानस को विकास संस्कार और निर्माण की प्रेरणा मिलती है। जीवन का वास्तविक साफल्य वही है जो एक व्यक्ति करोड़ों का चरित्र निर्माण कर सके। भगवान महावीर की यही सबसे बड़ी विशेषता थी। जितना संदेश उन्होंने शब्दों द्वारा नहीं दिया उससे कहीं अधिक मूक साधना द्वारा प्रेरणा दी है। वाणी का मौन जीवन का वास्तविक उत्कर्ष किस प्रकार करता है, महावीर का जीवन और कठोर साधना इसके प्रतीक हैं।

जैसा कि सूचित किया जा चुका है कि जनतन्त्र का सच्चा समर्थन अमण संस्कृति ने किया है। जिस प्रकार आध्यात्मिक और सांस्कृतिक क्षेत्र में इसे मोदायपूर्ण स्थान प्राप्त है इसी प्रकार राजनीतिक क्षेत्र में भी प्राप्त है। जीवन के नैतिक आधारों के प्रति वह सदैव पूर्णतया बफादार रही है। समस्त मूलक जीवन की ही इसने राष्ट्र का आधार माना है। वीर शासन का सर्वाधिक महत्व और आदर इसलिए भी रहा है कि भाषा साहित्य साम्प्रदायिकता और अस्पृश्यता आदि पर इसके अनुयायियों के विचार उदार और स्पष्ट रहे हैं। प्राणी मात्र की आध्यात्मिक उन्नता ही इसकी मनो कामना है। समस्त का सिंहाद वीर शासन में वाणी तक ही सीमित न रह कर जीवन की एक अत्यन्त महत्वपूर्ण और आवश्यक

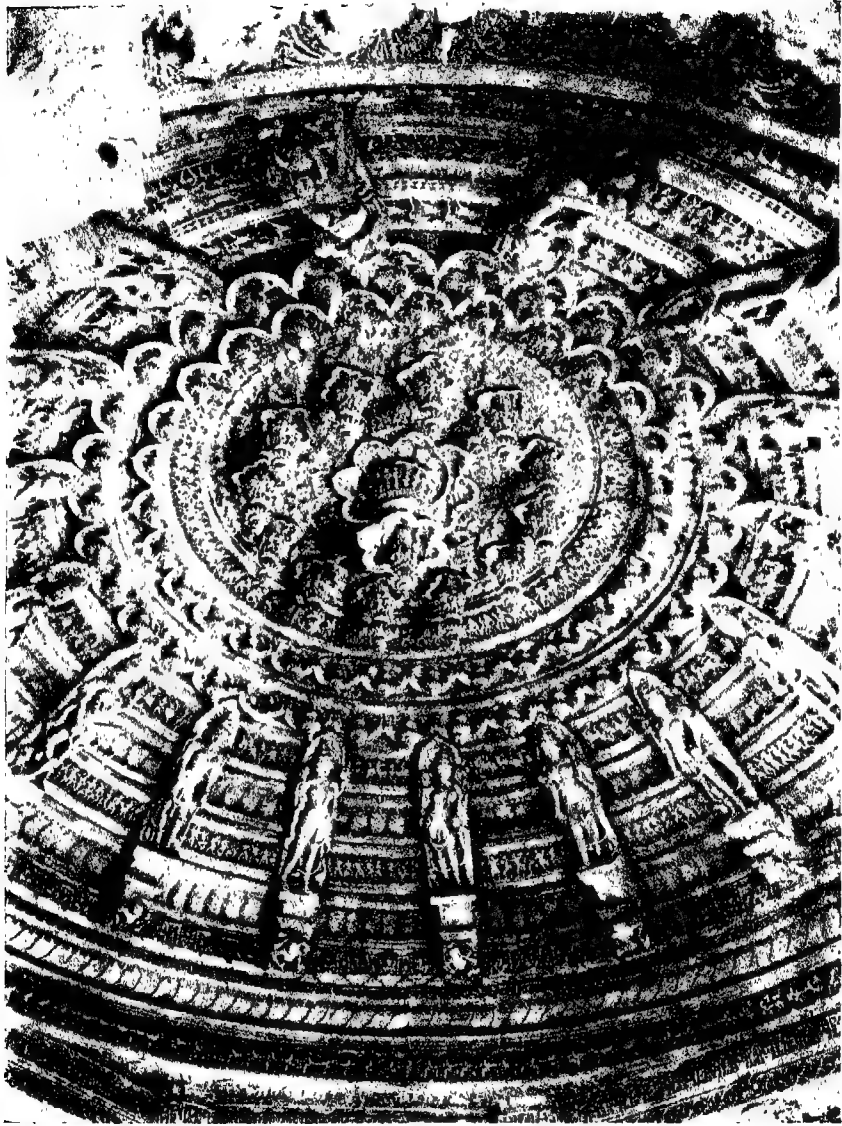
अंग-भूत रही है। यह सर्वानुभूत सत्य है कि जिस परम्परा की आत्मिक और आध्यात्मिक नीति जितनी निर्दोष, स्पष्ट और बलिष्ठ होगी उतनी ही उसकी समाज व राष्ट्र परक नीति भी व्यवहारिक व सर्वगम्य होगी। अमरा परम्परा में वैयक्तिक उज्ज्वल चरित्र का विशेष महत्व रहा है जिसकी राष्ट्र को आज बड़ी आवश्यकता है। वीर शासन का समस्त दृष्टिकोण इसी पर केन्द्रित है। शताब्दियों के साहित्यिक विभिन्न प्रवाह इसी के प्रतीक रहे हैं। श्रद्धापूर्वक ज्ञानार्जन कर संयममय जीवन की ओर प्रेरणा देना ही इसका मुख्य लक्ष्य रहा है। व्यक्ति पूजा की प्रवेष्टा गुणपूजा का आदर सदैव से रहता आया है।

भाषा—

भाषा भाषाभिव्यक्ति का सबल साधन रही है तथा वैयक्तिक नैवेद्य का माध्यम भी। आत्मोन्नयन वा औपदेशिक उत्तरदायित्व जिन कर्षों पर होता है, उनका भाषा पर भी स्वतन्त्र दृष्टिकोण स्वभावतः ही रहता है। वह अपनी वाणी को केवल बौद्धिक प्रदर्शन में ही सीमित नहीं रखता। वह चाहता है—वाणी द्वारा प्रचारित विचार जीवन में आचार का एक ऐसा महत्वपूर्ण अंग बन जाय जिससे शताब्दियों तक मान्यता अनुप्राणित होती रहे। अमरा संस्कृति का भाषा विषयक औदार्य अति व्यापक रहा है। जन भाषा का सदा से इसने आदर किया है। वह इस प्रकार की भाषा ने विश्वास करती रही है कि जनता महत्वपूर्ण आध्यात्मिक सिद्धान्तों को अधिक से अधिक सरलता पूर्वक आत्मसात् कर जीवन को उन्नत बना सके, उसी का प्रयोग किया जाय। भगवान बुद्ध और भगवान महावीर ने अपने सैद्धान्तिक विचार उस समय में प्रचलित जन भाषा में व्यक्त कर दिङ्मूढ मानवता को सत्य का दिग्दर्शन कराया वह भाषा थी अर्धमागधी। उन दिनों धर्म के नाम पर केवल संस्कृत पर ही विशेष ध्यान दिया जाता था। इसके विपरीत अहिंसा के इन समर्थकों ने भाषा मूलक साम्राज्यवाद को समाप्त कर जो क्रान्तिकारी परिवर्तन किया वह सर्वथा जनतन्त्र के अनुकूल था। तात्कालिक

एवं परवर्ती भाषा विषयक साम्राज्यवाद के समर्थकों ने इसे नास्तिकों की भाषा से अभिहित किया। यहाँ तक कि नाटकों में निम्न पात्रों द्वारा इस भाषा के व्यवहार की परम्परा का सूत्रपात किया। वीर शासन की साहित्यिक परम्परा ने न केवल अर्धमागधी आदि जन भाषाओं द्वारा शताब्दियों तक साहित्य सृजन कर मानव को प्रशस्त पथ की ओर मोड़े रखा अपितु वहाँ की जन-पदीय भाषाओं में अपने विचार व्यक्त कर सूर्यवान उच्चतम भावों को सर्वगम्य बनाया। यही कारण है कि अमरा संस्कृति की इस उदार परम्परा के कारण ही आज भारत की विभिन्न प्रान्तों में प्रचलित जनभाषा और बोलियों के मूल स्वरूप सुरक्षित मिल जाते हैं। भाषाओं के क्रमिक विकास और वैज्ञानिक अध्ययन की महत्वपूर्ण यह ऐसी सामग्री है जिसका अन्वय मिलना दुर्लभ है। भाषा संस्कृति की अभिव्यक्ति रही है। यहाँ पर स्पष्ट कर दिया जाना आवश्यक जान पड़ता है कि जिस प्रकार संयममय साधनारत जैन तपस्वियों ने अपने दीर्घ कालिक अनुभवों को व्यक्त कर लोक साहित्य का अनुगमन करने वाली भाषाओं के अगुहार को भरा ठीक उसी प्रकार उच्चकोटि के विद्वद्भोग्य प्राणवान् साहित्य की रचना में भी पश्चात पद न रहे बल्कि अधिक स्पष्ट कहा जाय तो न केवल दार्शनिक आदि विषयों पर अपने बौद्धिक विशेषता का परिचय ही कराया अपितु अजैन उच्चकोटि के संस्कृति भाषा से गुम्फित जटिल ग्रन्थों पर अपनी आलोचनात्मक टीका टिप्पणियाँ लिख कर उन्हें भी सर्व भोग्य बनाने का जो सन् प्रयत्न हुआ है वह उनकी भाषा विषयक औदार्य का परिचायक तो है ही साथ ही उनकी असाधारणता से पूर्ण साहित्यिक विशाल वृत्त का अनुकरणीय निदर्शन है।

मध्यकाल में जब प्राकृत, संस्कृत आदि भाषाएँ केवल विद्वज्जगत तक सीमित थीं उन दिनों जनपदीय भाषाएँ उत्कर्ष की चोटी पर थीं। गुजराती, राजस्थानी, हिन्दी, मराठी और दक्षिण की कन्नड़ आदि भाषाओं में जैन विद्वानों ने अमरा परम्परा के विचारों को व्यक्त किया है। केवल विद्वद् भोग्य भाषा के साहित्य सृष्टा



सभा मंडप के उत्क्षिप्त वितान का भीतरी कलामय दृश्य
जैन मंदिर - आबू

जन भाषा में विचार व्यक्त करने में अपना सम्मान समझते थे। मुझे सुना किया जाय वे सैकड़ों हजारों के मनो विनोद के लिये आत्माभिव्यक्ति को मूर्त करते थे जब जन श्रमण और विद्वान करोड़ों के लिये लिखते थे तभी तो जनता के हृदयसिंहासन पर उनका राजतक अमिट स्थान बना हुआ है। जनतन्त्र के विकास में जनभाषा का भी बहुत महत्वपूर्ण योग रहता है। और श्रमण परम्परा ने सदा से अपना योग दिया है। हिन्दी साहित्य के विद्वानों को तो श्रमण परम्परा द्वारा रचित साहित्य का ऋणी होना चाहिये क्योंकि हिन्दी की जड़ अपभ्रंश भाषा है जिसे सर्वाधिक बल श्रमण विद्वानों द्वारा ही मिला है। प्राकृत भाषा की सभी शाखाओं को सभी विषयों से परिपूर्ण बनाने का प्रयास एक प्रकार से भारतीय भाषा विज्ञान और साहित्य के विकास में श्रमण परम्परा की मौलिक देन है।

साहित्य—

साहित्य का मुख्य लक्ष्य है मानव को देवत्व के स्थान पर प्रतिष्ठित करना। पर श्रमण परम्परा सदा से साहित्य को उस सम्मुख्य ज्ञान की परम्परा मानती आई है जो आत्मा को राग और द्वेष से मुक्त कर उन्नत वीतरागत्व की ओर उत्प्रेरित कर सके। शान्ति और अहिंसक जीवन द्वारा मानव में विभेद के अंकुर नष्ट करने की और प्राणीमान को समत्व की सुदृढ़ पृष्ठ भूमि पर लाने की जो स्फूर्ति प्रदान कर सके, वस्तुतः वही साहित्य है। माना यह जाता है कि साहित्य समाज का प्रतिबिम्ब होता है पर श्रमण संस्कृति के अनुयायियों द्वारा रचित साहित्य और बीरवाणी तो यह मानती है कि साहित्य आत्मा का प्रतिबिम्ब है। पूर्व प्रवाहानुसार नूतन जीवन तभी तक उत्प्रेरित हो सकता है जब तक उसमें सनातन सत्य का सन्देश हो। सुदृढ़ और विवेकमय साधना जन्तु संतों की वाणी भले ही लक्षण ग्रन्थों में निर्देशित परिभाषानुसार साहित्यिक कोटि में न आती हो पर वस्तुतः साहित्य उसी को माना जायेगा जिससे मानवता की अजस्र धारा को वेग मिले और वह केवल मनोविनोद का साधन भाव न रह कर आत्म तत्त्व के

प्रशस्त एवं आपत्त पक्षों और उत्प्रेरित कर सके। तथा वैर विरोध की भावना का शमन कर आध्यात्मिक व अन्तर्मुखी चित्त वृत्ति की ओर जीवन को गतिमान न बनावे। उसी साहित्य में अनिवार्य आनन्दोपलब्धि सम्भव है। लौकिक व लोकोत्तर जगत के प्रति समान आस्थावान साहित्य ही जनतन्त्र मूलक परम्परा में जीवित मानव को शान्ति प्रदान कर सकता है। यद्यपि श्रमणों ने आत्मपरक वाणी का ही विस्तार साहित्यिक माध्यम द्वारा किया है तथापि सामयिक विशेषताओं के प्रति भी वे कम जाग्रत नहीं रहे।

श्रमण केवल शब्दों के शिल्पी ही नहीं थे, न केवल वे वाणी द्वारा क्षणिक तृप्ति का अनुभव कराते हैं, अपितु वे जीवन शिल्पी थे और वासना विषयक वैभव के विच्छेदक होने के कारण वे शताब्दियों की साधना एवं संयम के प्रकाश में लिपि बद्ध होने के कारण उनकी रचनाएं स्पष्टतः शाश्वत सत्य का सुन्दर समर्थन करती हुई सामाजिक वैषम्य को मिटा कर साम्य की ओर दृष्टि केन्द्रित करती हैं। आन्तरिक सौन्दर्य एवं संयम के द्वारा ही वास्तव सौन्दर्य की सृष्टि का कलात्मक तथ्यों का सृजन उनका काम है। जिस प्रकार कला सौन्दर्य चाहती है उसी प्रकार साहित्य साधना की अपेक्षा करता है। साधनाहीन साहित्य और अनुभव हीन वाणी व्यभिचार-मात्र है। साहित्य का स्थायित्व उसके शाश्वत मूल्यों पर अवलम्बित है।

श्रमणों द्वारा रचित साहित्य इतना विशाल और वैविध्यपूर्ण है कि इसकी समीक्षा के लिए पर्याप्त अवकाश अपेक्षित है, पर यहां यह कहने का सोच संभराने नहीं किया जा सकता कि भारतीय साहित्य में से इसे छलन कर दिया जाय तो वह अत्यन्त न्यून प्रतीत होगा। ज्ञान आत्मा का मूल गुण होने के कारण श्रमणों ने इसकी साधना में तनिक भी पक्षपात का सहारा कभी भी न लेकर केवल सत्य के प्रति ही आकृष्ट होकर ज्ञानोपलब्धि की सभी प्रवृत्तियों को प्रोत्साहित करते हुए भारतीय संस्कृति और सभ्यता के मुख को समुज्ज्वल किया है। साथ ही मानवोपयोगी ही नहीं अपितु अन्य प्राणियों के

जीवन से संबंध थायद ही साहित्य का कोई ऐसा विषय रहा होगा जिस पर जैन विद्वानों ने अधिकार पूर्वक लेखनी न चलाई हो।

बल्कि इसके विपरीत बहुत से ऐसे भी ऐतिहासिक आदि विषय जिन पर इस परम्परा के लेखकों का एकाधिकार है। उदाहरणार्थ ठक्कुर फेरू के ही साहित्य को लिया जाय, इसने गणित, ज्योतिष और शिल्प विद्या पर तात्कालिक प्रचलित अनुभवों को तो लिपिबद्ध किया ही साथ ही मुद्राविज्ञान जैसे प्रछूते विषय पर भी लेखनी चला कर यह सिद्ध कर दिया कि ज्ञान विज्ञान के क्षेत्र में जैन कितने उदार हैं। ठक्कुर फेरू की द्रव्य परीक्षा (रचनाकाल विक्रम संवत् १३७२) इस विषय में संपूर्ण भारतीय साहित्य में एक ऐसी कृति है जो तात्कालिक प्राप्त व प्रचलित मुद्राओं पर वैज्ञानिक प्रकाश डालती है। इसी प्रकार प्राणी विज्ञान पर भी कुछ ऐसी कृतियाँ हैं जो श्रमणों द्वारा ही रचित हैं।

यद्यपि चित्रकला स्वतन्त्र विषय है पर दृष्टि सम्पन्न कलाकारों ने इसे भी साहित्य में समाविष्ट कर लिया है। कलाकारों की भावाभिव्यक्ति का माध्यम भिक्ष है। कलाकार शब्दों के सहारे आत्मस्थ सौन्दर्य जब व्यक्त करता है तब वह साहित्यकार की संज्ञा से अभिहित होता है, पर जब वहीं कलापोषक रेखा व रंगों द्वारा प्रकृति प्रदत्त तीर्थों से सौन्दर्य ग्रहण कर भावाभिव्यक्ति व्यक्त करता है तब चित्रकार बन जाता है। श्रमण परम्परा में अग्रय समन्वय दृष्टिगोचर होता है। जिस प्रकार श्रमणों ने आत्मभावों के शब्दों द्वारा व्यक्त किया उसी प्रकार शब्दों द्वारा व्यक्त भावों को रंग और रेखाओं द्वारा भी स्पष्ट किया। साहित्य के साथ कला की अद्भुत समन्विति श्रमण परम्परा की चित्रकला का सूत्रपात कर भारतीय चित्रकला के क्रमिक विकास की महत्वपूर्ण सामग्री प्रस्तुत की है। भारतीय भित्ति चित्र और राजपूत तथा मुगल काल की मन्दाविधि-पुनीत साक्षरी या भित्ति चित्र और सूचित काल के विकसित चित्रकला की कड़ी श्रमणसंस्कृ-त्याश्रित चित्र सामग्री है।

सतत ज्ञान व साहित्योपासना को श्रमणों ने धर्म का ऐसा महत्वपूर्ण घंग बना लिया था जिसके परिणाम स्वरूप आज मन्दाविक हस्तलिखित प्राचीन साहित्य का दुर्लभ संग्रह जैन मठारों में पाया जाता है। भारतीय संस्कृति की गौरव गरिमास्वरूप कई महत्वपूर्ण दुर्लभ कृतियों का इन में समावेश होता है।

साम्प्रदायिकता

साम्प्रदायिकता जनतन्त्र का अविरोध है। स्वस्थ मानव समाज के लिये यह बहुत ही वातक तत्व है। यद्यपि अद्यतन युग में अपने आपको असाम्प्रदायिक घोषित करने का फंशान हो चला है पर श्रमण परम्परा में असाम्प्रदायिकता या पूर्वग्रह बिना विचार जीवन के घंग के रूप में रहे हैं। सब सम्प्रदायों के प्रति बफादार रहना तो सभी का कर्तव्य होता है पर इनका अहंकार इतना बुरा होता है कि 'स्व' के प्रति अत्यधिक व्यामोह 'पर' के प्रति विद्वेष की भावना फेना देता है। श्रमण परम्परा सदा से सत्यानुगामिनी रही है। रागद्वेष को नष्ट करना ही श्रमण परम्परा का एक मात्र लक्ष्य रहा है। वह अपनी आत्मोन्नति मूलक साधना में रत रहकर भी दूसरों को घृणा की दृष्टि से नहीं देखती। क्योंकि समभाव उसकी नीति नहीं पर धर्म है। ग्रहिमा के आलोच में अनेकान्त द्वारा जहाँ जीवन की व्यवस्था संतुलित हो वहाँ ईर्ष्या द्वेष आदि भावनाएं प्रभय नहीं पा सकती।

भगवान महावीर ने स्पष्ट घोषित किया है कि किसी भी प्राणी से बैर विरोध रखना हिंसा है। धर्म और संस्कृति के नाम पर होने वाली प्रचण्ड हिंसा के प्रति ही महावीर का विरोध था, न कि उस वर्ग के प्रति। वे हिंसक विचारों के विरोधों थे न कि किसी वर्ग के। वे कहते थे कि मैं इनका हृदय परिवर्तन करना चाहता हूँ। इससे स्पष्ट है कि अहिंसा द्वारा सिंचित जीवन ही मानव समाज में बैर विरोधों को मुलाकर सबल मूलक शाखा सौन्दर्य की सृष्टि कर साम्प्रदायिकता को समाप्त कर सकता है। भगवान महावीर ने यह कभी नहीं कहा कि मेरे सम्प्रदाय में आकर दीक्षित हो जाओ।

जो मैं कहता हूँ उसे ज्यों का त्यों स्वीकार करलो, बल्कि वे सदा यही कहते रहे कि हृदय-मस्तिष्क संतुलन द्वारा जो जंचे उसे ही स्वीकार कर जीवन में उतारो। बुद्धिवाद के वे बड़े हामी थे।

महावीर कालिक जनतन्त्र के युग में भी साम्प्रदायिक मनोवृत्ति का प्रवाह प्रचण्ड वेग से प्रवाहित था। महावीर ने इसके विरुद्ध विचार व्यक्त कर आत्म तत्व के प्रति समाज का ध्यान आकृष्ट करते हुए कहा कि साम्प्रदायिकता आत्मा का विभाव है, वह 'महम्' का पोषण करती है धीर स्वयं का शोषण। अतः वह हेय है। वीरवाणी एवं इसके परवर्ती साहित्यानुशीलन से स्पष्ट विदित होता है कि विराट मानवता के अतिरिक्त कुछ साम्प्रदायिकता का उसमें कहीं स्थान नहीं है। यह अमण संस्कृति की जनतन्त्र को बहुत बड़ी देन है। अखतन युग में जनतन्त्र को सर्वाधिक क्षति पहुंचाने वाली कोई वस्तु है तो वह साम्प्रदायिकता ही है। समन्वय मूलक युग में धर्म और संस्कृति के नाम पर महम् का पोषण करने वाली किसी भी भावना को प्रोत्साहित करना आत्म हत्या के समान है। प्रत्येक धर्म के प्रति आस्थावान् व्यक्ति का यही कर्तव्य होना चाहिये कि यह अपनी परम्परा के प्रति पूरा बंधनदार रहे, पर विरुद्ध परम्परा के प्रति कटुता का प्रयोग न करें। क्योंकि आशेष पूर्ण प्रहार हिता है। इससे विवेक नष्ट होता है। विवेकमय जीवन अहिता है।

अस्पृश्यता

अमण संस्कृति ने व्यक्ति का उन्मूलन उसके कर्मनुसार विभक्त किया है। भगवान् महावीर ने स्पष्ट कहा है कि व्यक्ति कर्म से ही जाह्यण, क्षत्रिय वैश्य और शूद्र होता है। जन्मना आतिवाद की प्रथम अमण संस्कृति ने नहीं दिया, तभी तो आण्डाल कुलीयन मेताय मुनि आदि प्रणम्य रहे हैं। किसी भी जाति का व्यक्ति उन्म

आध्यात्मिक पृष्ठ भूमि पर पहुंचने से पूज्यता का स्थान प्राप्त कर लेता है। जहां संयम द्वारा आत्मा को कर्मों से पृथक् करने का सिद्धान्त स्वीकृत हो वहां आतिवाद स्पृश्यास्पृश्य या जानब मानब में विभेद उत्पन्न करने वाली विचार धारा स्थान पा ही नहीं सकती। प्राणीभाव का भंगन—जैसा उच्च ज्येष्ठ अमण संस्कृति की जनतन्त्र को एक ऐसी भौतिक देन है जिसकी सदा आभ्युदय रही है विरोधकर इस प्रगतिशील युग में।

जनतन्त्र के विकास में अस्पृश्यता न केवल बहुत बड़ी बाधा ही है पर मानवता के लिये एक महान् कलंक है। इन सब बातों के बावजूद भी समझ में नहीं आता कि आज अमण संस्कृति एक बर्ग विशेष तक ही क्यों सीमित रह गई है।

जिसके धार्मिक और सामाजिक विचार इतने उच्च कोटि के हों वह प्रगतिशील युग में क्यों पश्चात् पद है? इसमें कहीं न कहीं त्रुटि अवश्य जान पड़ती है। मेरी विनम्र सम्मति में वर्तमान जैन समाज अनेकान्तवाद के सिद्धान्त से इतना प्रभावित नहीं जान पड़ता जितना कि उसे होना चाहिये। क्योंकि जैन समाज को भगवान् महावीर द्वारा आचार और विचार की ७० महत्वपूर्ण विरासत प्राप्त है, उसे पाकर कोई भी राष्ट्र और समाज गौरवान्वित हुए बिना नहीं रह सकता। पर यहां यह स्मरणीय है कि उच्च कांठ के विचार व सांस्कृतिक धरोहर जबतक जन जीवन में साकार नहीं होती तब तक उसका अहस्त केवल मस्तिष्क तक ही सीमित रहता है।

मैं पुनः कहना चाहूंगा कि इस जनतन्त्र मूलक युग में अमण संस्कृति के सर्वाधिक प्रचार की अत्यन्त आवश्यकता है। अस्पृश्यता और साम्प्रदायिकता का विनाश इसी द्वारा सम्भव है। जब तक इस परम्परा का ऐतिहासिक अनुसन्धान समुचित रूप से नहीं हो जाता और वैयक्तिक अरिज बुद्धि की योजनाएं कार्यान्वित नहीं हो जाती तब तक जनतन्त्र का स्वस्थ विकास नहीं हो सकता।

जैन चित्रकला का भारतीय चित्रकला को योगदान

भारतीय चित्रकला का मध्य एवं उत्तर मध्यकालीन इतिहास जैन चित्रकला द्वारा दिया हुआ इतिहास है। १० वीं ११ वीं शती ई० से १५ वीं शती ई० के उत्तरार्द्ध तक जैन हस्त लिखित ग्रन्थों में स्थान पाने वाले चित्र व पटलियां ही चित्र सामग्री के रूप में चित्र-इतिहास के कोष को भरते हैं।

इस काल के बाइमय में भी चित्र कला सम्बन्धी उल्लेख हैं। मागधी प्राकृत की जैन कहानी 'पुरसुन्दरी कहा' (रचना काल १०३८ ई०) में चित्रों के उपयोग के कई प्रसंग मिलते हैं।

इस काल की एक चित्रित जैन पोथी में सूर्योदय का दृश्य है। वर इसमें मानव की आकृति नहीं है।

यही नहीं, इसमें एक उल्लेख मिलता है कि किसी राजा प्रासाद में कर्श पर मोर-पंख का एक ऐसा चित्र बना दिया गया कि राजा उसे वास्तविक समझ कर उठाने लग गया और उसके नख में बोट आ गई।

प्राकृत की एक दूसरी कहानी तरंगवती में ऐसा प्रसंग आया है कि तरंगवती का नामक कहीं चला गया। तरंगवती अपने घर में चित्रों का प्रदर्शन करती है कि रामचंद्र उसके द्वारा उसका पता चल जावे।

पादलिप्ताचार्य लिखित यह ग्रन्थ यद्यपि कुछ पहले लिखा गया था पर उसकी पुनरावृत्ति और संक्षेपण इसी काल में हुआ था।

विष्णुकुट कर्णसुन्दरी एवं हेमचन्द्राचार्य कृत त्रिसष्टिशलाकापुष्पचारित्र से भी चित्र कला के अभ्यास की ११ वीं शताब्दी में पुष्टि होती है।

भारतीय चित्रकला का मध्य एवं उत्तर मध्यकालीन इतिहास जैन चित्रकला द्वारा दिया हुआ इतिहास है। १० वीं-११ वीं शती ई० से १५ वीं शती ई० के उत्तरार्द्ध तक जैन हस्तलिखित ग्रन्थों में स्थान पाने वाले चित्र व पटलियां ही चित्र सामग्री के रूप में चित्र इतिहास के कोष को भरते हैं। प्रस्तुत लेख में जैन चित्रकला के भारतीय चित्रकला को योग पर प्रकाश डाला गया है।

श्वेताम्बर जैन समुदाय के निशीयचूर्णी, अंगसूत्र, त्रिसष्टिशलाकापुष्पचारित्र, नेमिताय चरित्र, कथा रत्नसागर संप्रहरीय सूत्र, उत्तराध्ययन सूत्र, तथा कल्प सूत्र, कालक कथा आदि ग्रन्थों की ताड़ पत्र पर लिखित ११०० ई० से लेकर १५ वीं शती के मध्य की सचित्र प्रतियों में तथा उसी शैली की कागज पर लिखी १४ वीं शती के प्रायः अन्त तक की प्रतियों में एक शैली विशेष के चित्र पाये जाते हैं जो या तो पश्चिम भारत शैली के कहे गये हैं या गुजरात की जैन शैली के।

इन चित्रों की संस्थिति पर्वत के शिखर पर है। चित्रकार ने पर्वत पर बड़े बड़े वृक्षों को अतिलघु रूप में अंकित कर पर्वत की महत्ता लक्षित की है। इन चित्रों के देखने से हमारा ध्यान जैन मुनियों पर केन्द्रित होता है जो तत्व चिन्तन में लीन हैं। जैसलमेर के जैन ग्रन्थ भण्डार में हमें कई अद्भुत चित्रित ताड़पत्र ग्रन्थ मिलते हैं। इनमें वि० सं० १२१६ का भद्रबाहुस्वामी रचित सचित्र कल्पसूत्र प्राचीनतम ग्रन्थ है। ग्रन्थ

चित्रित ग्रन्थों में वि० सं० १३६६ की रानी कालका चार्य कथा और वि० सं० १२६५ का प्रवचनसारोद्धार वृत्ति सह (नेमिचन्द्र सूरि कृत) अप्राम्य ग्रन्थ है।

बोस्टन संग्रहालय (संयुक्त राष्ट्र अमेरिका में स्थित) गुहिल तेजसिंह के शासन काल में कमलचन्द्र द्वारा रचित 'सवगपदकाननसुत्तचुम्बी' नामक ग्रन्थ को भारत कला दीर्घा में स्थान देता है। यह ग्रन्थ १२६० ई० का रचित है और भावाटपुर (मेदपाट क्षेत्र स्थित) स्थान में रचा गया था। रास संग्रह का यह ग्रन्थ बोस्टन संग्रहालय द्वारा १६३० में प्राप्त किया गया था। इस संग्रहालय में सन् १४४७ ई० का कल्पसूत्र तथा कालकाचार्य कथानक एवं १६ वीं शती के कल्पसूत्र एवं कालकाचार्य कथा की हस्तलिखित प्रतियां भी हैं। जैसलमेर के जैन ग्रन्थ भण्डार में चित्रित ग्रन्थों के अतिरिक्त १२ वीं शताब्दी की पटलियां भी हैं। ये पटलियां जैन हस्तलिखित ग्रन्थों को ढकने का काम देती थीं पर ये भी चित्रित हुमा करती थीं। ये पटलियां कुमुदचन्द्र तथा देवसूरि कृत हैं।

इस ग्रन्थ भण्डार में प्राप्त १३ वीं शताब्दी की भरत व बाहुबली स्वामी वाली, पटली, हंसमिथुन कालकादि प्रालंकारिक चित्र प्रयोगों के साथ साथ प्रालंकारिक लिपि को भी स्थान देने वाली हैं।

इस ग्रन्थ भण्डार में पटलियों के अतिरिक्त १२७७ ई० का चित्रित ग्रन्थ उत्तराध्ययन सूत्र तथा वि० सं० १२७७ की वाचस्पति भिच्छुकृत न्यायसात्पर्य टीका भी कागद पर प्राप्त हैं।

मेवाड़ में हमें मोकल के शासन काल का देव कुम्हारक स्थान में रचित एक चित्रित ग्रन्थ सुपसम्ह चरियम भी प्राप्त होता है। यह ग्रन्थ सन् १४२२-१४२३ ई० का माना गया है।

इन चित्रों में अपभ्रंश शैली की नागर शैली के रूपों को अपभ्रष्ट रूप में रचित रखने की विशेषता पूर्ण रूप से दीक्ष पड़ती है।

बंगाल में बरोबर, बतुकोण में प्रार्थ कृतेखायें इस कथन की पुष्टि करती हैं।

इस शैली की मुख्य विशेषताओं में उल्लेखनीय बातें ये हैं—

एक ही ढंग से सब चित्रों में सवाचरम का प्रयोग, नाक का परले माल से आगे को निकल जाता, ठुड़ी का अति छोटा और घाम की गुठली के आकार का होना। उनका उससे बहुत दूर तथा ठुड़ी का उभरा हुमा होना, आंखों का पास पास होना। आकृति का परवल की खड़े बल कटी हुई फांक जैसी होना, कटाक्ष रेखा का दूर तक बड़ा हुमा और पुतली का बहुत ही छोटा होना, लिखाई प्रालंकारिक चित्रों में प्रयुक्त रंगों की संख्या बहुत अल्प जिनमें लाल और पीले की प्रधानता।

जैन ग्रंथों के चित्रों में प्रारंभ के ११ वीं शताब्दी से १५ वीं शती के प्रायः अन्त तक मिलने वाले उदाहरणों में कोई परिवर्तन नहीं मिलता है। इस शैली के चित्र कभी कभी कुपड़ कलाकारों द्वारा भी बनाये गये। यही कारण है कि उन्होंने अपनी सूचना के लिए पोथियों के हाशिये पर कहीं कहीं चित्रों के विषय निर्देश टांक लिये। इन चित्रों की आकृति बिल्कुल बंधी होने के कारण कभी-कभी उन चित्रकारों ने उन आकृतियों के कतिपय इनी-गिनी रेखाओं द्वारा हाशिये पर लिख भी लिया है। ऐसे चित्रों को बीज चित्र कहा गया है। इन चित्रों के सहारे से कलाकार पूरा चित्र बना लेते थे।

बोस्टन संग्रहालय के एक कल्पसूत्र के हाशिये पर इस प्रकार से चित्र बने हुये हैं। कभी कभी इन चित्रकारों ने अपनी निरक्षरता के कारण चित्र को बेतुका बना दिया है। यह कहना भूल होगी कि ये चित्र जैन साधुओं द्वारा बनाये गये थे।

प्रायः जैन शैली के अधिकांश चित्र श्वेताम्बरीय जैन ग्रन्थों में मिलते हैं।

इन चित्रों में संपुजन एक प्रलंकार के रूप में हुमा है तथा यहाँ के गुच्छे उनकी आकृति प्रादि भी उस प्रलंकार के बीच छोटे छोटे भिन्न हैं। राजस्थानी शैली की प्रालंकारिता का पूर्वरूप जैन चित्रकला की राजस्थानी

चित्रकला को देन है। जैन शैली के चित्र गुजरात राजस्थान आदि में ही नहीं मिले बरन् बीजपुर, बंगाल, उड़ीसा आदि में भी मिले हैं। इन चित्रों में शैली जैन या भगवंत है और चेहरे विरूपाक्ष बने हैं। सारे के सारे चित्रों में यति और जीवन् भगवन् है।

दक्षिण भारत में भी इस शैली के चित्र १४ वीं शताब्दि तक बने। ११०० ई० से १२०० तक स्वताम्बर जैन पोषियां जो साड़ पत्र पर हैं भारतवर्ष तथा बाह्यदेशों में विकसित पड़ी हैं। ये जैसलमेर, पाटन तथा धमरीका के लार्ड बोस्टन में पाये जाते हैं।

कागद की विशिष्ट प्रतियों में कोनपुर नामा कल्प सूत्र है। स्वर्णाक्षरों में लिखा यह कल्प सूत्र अक्षकण बड़ीदा के नरसिंह जानी के पोलवाले ज्ञानमन्दिर में संरक्षित है। चित्रों के सिवा इसके हाशियों के अलंकार भी विविध और बड़े ही सुन्दर हैं। महमदाबाद के मुनि दया विजयजी के शास्त्र संग्रह में ८ कल्पसूत्र की एक प्रति है जो १५ वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध की है। इस स्वर्णाक्षरी प्रति में जैन कला उत्तमता एवं अलंकारिकता की पराकाष्ठा को पटुं ब गई है। पन्द्रहवीं शताब्दी से देश में सांस्कृतिक पुनरुत्थान हुआ और इस व्यापक पुनरुत्थान ने जैन शैली को एक शैली न रख कर कई क सामञ्जस्य इसमें प्राप्त करा दिया। चित्रकला पुस्तकों तक ही सीमित नहीं रही बरन् अन्य क्षेत्रों में भी बर कर गई। किन्तु जैन चित्र कला अब भी जैन ग्रन्थों में प्रयुक्त हुई और

कुछ सुधार के साथ अन्य स्थानों में जैनतर विषयों को लेकर प्रयुक्त की गई। इस जैन शैली ने ही १६ वीं शताब्दी में राजस्थानी शैली की चित्रकला में जन्म दे दिया और यह शैली अपनी उप शैलियों के साथ कालान्तर में प्रत्येक क्षेत्र में स्थापित हो गई। १६ वीं शताब्दी से आगे जैन शैली भी उन्हीं उपकरणों को चित्रकला में प्रयुक्त करती रही जो राजपूत व मुगल शैली के अङ्ग थे। जो जैन शैली राजस्थानी चित्रकला का पूर्वरूप था वह अब जैन शैली को इतना प्रभावित कर रही थी कि यही जैन पोषियों के चित्रण में भी स्थान पाने लग गई थी। श्री सारामाई नवाब के संग्रह में उत्तराध्ययन सूत्र जो १५६० ई० का है इसका ज्वलंत प्रमाण है। १६ वीं शताब्दी के साथ जैन शैली अपना अस्तित्व खो बैठती है और १७ वीं शताब्दी में पटुं ब कर जैन पोषियां एवं चित्र पूर्णरूप से राजस्थानी चित्र शैली का प्रयोग करने लग जाते हैं।

इस प्रकार से जैन चित्रकला १६ वीं शताब्दी में तथा अब तक सामयिक प्रभाव को स्थान देते हुये भी जैन विषयों को अपना विषय बना कर कला का रूप उपस्थित करती है। इसने संक्षीणता का परिचय न देकर अपने निजत्व को न छोकर वीतरागता का परिचय दिया है। अन्त में यह कहना सत्य ही होगा कि जैन चित्रकला का भारतीय चित्रकला को योगदान ऐतिहासिक दृष्टि से बहुत महत्त्वपूर्ण रहा है।



पं. धर्मसुखास स्यायतीर्थ
अध्यक्ष जैन संस्कृत कालेज जयपुर

तीर्थंकर महावीर

जैन अङ्गम में तीर्थंकर का अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान है। तीर्थंकर का जन्म एक ऐसी घटना है जिसका प्रभाव सम्पूर्ण विश्व के प्राणियों पर पड़ता है। इस घटना के समय जगत् के सभी प्राणी आनन्द का अनुभव करते हैं। उनकी महत्ता का अन्दाजा इसी से लगाया जा सकता है कि छोटे बड़े सभी लोग कल्याण के मार्ग का अनुवेषण करने के लिए उन्हीं की चरण छाया का आश्रय लेते हैं। महावीर जैन परम्परा के चौबीसवें तीर्थंकर हैं।

जन्म और ग्रह स्थान

ईसा से ५६७ वर्ष पहले एवं तेईसवें तीर्थंकर भगवान् पार्श्वनाथ के निर्वाण गमन के १७८ वर्ष पश्चात् वैश्व शुक्ला प्रयोदशी के दिन बिहार प्रान्त के कुण्डलपुर (छत्रिय कुण्ड ग्राम) में कुमार वर्धमान का जन्म हुआ। उनके पिता सिद्धार्थ एक समृद्ध छत्रिय राजा थे। रानी त्रिशला को पुत्र जन्म से जो आनन्द प्राप्त हुआ वह वर्णानासीत था। कुमार जन्म से ही प्रतिशय जानती और बहादुर थे। जैन शास्त्रों में उनके ज्ञान और वीरता की अनेक कहानियाँ मिलती हैं, और उन्हीं के कारण कुमार वर्धमान, सन्मति, महावीर, अतिवीर आदि अनेक नामों से व्यवहृत किये जाते हैं।

उनके सन्मति और महावीर नाम होने का कारण उनके शिशु जीवन की दो घटनायें हैं। एक बार संजय और बिजय नाम के दो महर्षिओं की मूर्द्धम पदायों में कुछ शंकाएं उत्पन्न हुईं। वे कुमार वर्धमान के पास गये और उन्हें देखते ही उनकी शंकाएं दूर हो गईं। उसी दिन से कुमार को लोग सन्मति कहने लगे। इसी प्रकार जब एक बार कुमार अपने सम वयस्क बालकों के साथ एक उद्यान में खेल रहे थे, अचानक एक अर्धकर सांप भागा सारे साथी बालक उसे देखकर डर गये और

महावीर के युग में हिंसा, सम्प्रदाय-वाद और जातिवाद भारतीय राष्ट्र की शक्तियों को क्षिप्त भिन्न कर रहे थे। भगवान् ने इन शैतानों को मानव मानस से निकालने के लिये जो अविश्रान्त प्रयास किया उसे इतिहास कभी नहीं भूल सकता।

यदि हमें मानवता को वास्तविक और स्थायी मान देना है तो तीर्थंकर महावीर के उपदेशों को जन जन के हृदय तक पहुँचाना चाहिये।

इधर उधर भाग गये, किन्तु कुमार वर्धमान निर्भय होकर साँप के साथ खेलने लगे, इसी घटना के कारण उनका नाम वीर, महावीर अथवा अतिवीर पड़ा।

कुमार को जीवन की लोकोत्तर सुविधायें प्राप्त थीं। वैभव उनके चारों ओर बिलर पड़ा था। वे वैभव के बीच जन्मे और वैभव में ही पले। जो अवस्था संसार के अन्य बालक खेल कूद में व्यतीत कर देते हैं उसे उन्होंने चिन्तन में बिताया। उनका ध्यान उस त्रस्त, पददलित और उत्पीड़ित मानवता की ओर था जो धर्म के पाखण्ड की चक्की में पिस रही थी और रुढ़ि का राजस जलसे सता रहा था, उन पशु पक्षियों की ओर या जो हिंसा की घाती में पेले जा रहे थे। यह स्थिति उन्हें सह्य न हो सकी। उन्होंने एक संकल्प किया और नार्ह-स्थ के सारे बन्धन काट कर ३० वर्ष की अवस्था में जगत का उद्धार करने के लिये निकल पड़े। यह बात बिकली की तरह सारे कुण्ड ग्राम में फैल गयी और लोग तरह तरह का विचार करने लगे। जब यह समाचार भगवान् की माता के पास पहुँचा तो वह कमल जता की तरह मुरझ गई और मूर्छित होकर गिर पड़ी। शीतोष्-

भार करने से वह किसी तरह होश में आई और खड़ी होकर भगवान के पीछे दीड़ी। वह हृदय को हिला देने वाला विलाप करती हुई यह कहती जाती थी—बेटा मैं तुम्हारे बिना कैसे रहूंगी। मेरे साल ! मेरी आँखों के तारे ! मैं तुम्हें दीक्षा न लेने दूंगी।

भगवान ठहर कर बोले मां तुम क्या कहती हो ? जैसे तू मेरे बिना मेरे इस जन्म के पहले रही वैसे ही अब भी रहोगी। मां मेरा और तुम्हारा संयोग तो क्षणिक है और वह वियोग के लिये ही हुआ है। अगर यह संसारी जान बूझकर अपने प्रेमी से दूर न हो तो मृत्यु तो उसे दूर कर ही देती है। उसके सामने तो किसी की भी नहीं चलती।

माता—पर बेटे ? तुम यह तो बतलाओ कि इस छोटी सी उम्र में तपस्या के महान उपसर्गों को तुम कैसे सहोगे।

भगवान—मां मैं छोटा नहीं हूँ। छोटा बड़ा प्रवस्था और शरीर से नहीं होता। जिसमें साहस और धैर्य है जिसमें कर्तव्य निष्ठा और दृढ़ संकल्प है वह छोटा होने पर भी बड़ा ही है। तू मेरी विन्ता मत कर। मेरी आत्मा अनन्त बल का सज्जाना है। यद्यपि वह संसार के बड़े से बड़े उपसर्गों को सहने के लिये समर्थ है। जो कर्म को जीतने के लिये निकलता है उसको तपस्या के उपसर्ग की क्या परवाह है।

माता—बेटे ! तेरी ये बातें मुझे नहीं सुहाती। मेरे मार्ग में अन्धकार ही अन्धकार है। मुझे कुछ भी दिखाई नहीं देता। मैं तुम्हें न जाने दूंगी मेरी आँखों के प्रकाश।

भगवान—मां विवेक की आँखों से देख, फिर तेरे मार्ग में अन्धकार न रहेगा। अभी तू मुझे आसक्ति की आँखों से देख रही है, पर आसक्ति तो अन्धी होती है। उससे यथार्थ के दर्शन नहीं होते। उसे तू छोड़ और विवेक के प्रकाश से देख। मां बेटे का रिश्ता नित्य नहीं है। हमारा शरीर, हमारा संबन्ध और सब दृश्य मान जगत स्वप्न है, माया है भ्रम है। संसार की इस भ्रमवरीजिका में थकान, वेदना और धातप के घतिरिक्त

और कुछ नहीं है। मां ? तू भी मेरी तरह सत्य के दर्शन कर जिससे जगत की अनात्मता तुम्हारी संयम में आवे। यह कह कर महावीर भागे बड़े।

किन्तु राजा सिद्धार्थ ने उन्हें रोक कर कहा—कुमार ठहरो। मेरी बातें सुनो। तुम क्षत्रिय पुत्र हो। क्षत्रिय पुत्र का कर्तव्य अपनी प्रजा का पालन पोषण करना है न कि अपने इस उत्तर दायित्व से विमुख होकर जंगल में चले जाओ। क्या तुम्हें यह उचित है कि इस बिलखती एवं दीम क्रन्दन करती हुई अपनी प्रजा को छोड़ कर जंगल में चले जाओ।

महावीर ने पिता की बातें बहुत ध्यान से सुनी और बोले—तात। क्षत्रिय पुत्र का कर्तव्य मैं जानता हूँ। वह क्षत्रों (दुःखों) में त्राण करने वाला होता है। मैं अपने इसी कर्तव्य का पालन करने के लिए सब कुछ छोड़कर जंगल में जा रहा हूँ। अब मेरे राज्य के थोड़े से मनुष्य मेरी प्रजा नहीं हैं। जगत के सारे प्राणी मनुष्य, पशु, पक्षी, कीट, पतंग, और वृक्ष भी मेरी प्रजा हैं। उन सबकी रक्षा करना मेरा कर्तव्य है।

सिद्धार्थ—कुमार ? इन सबकी रक्षा तो यहाँ रहकर भी हो सकती है ?

कुमार—तात ! यह असम्भव है आप रक्षा प्रयत्न त्राण का ठीक अर्थ नहीं समझते। मेरे त्राण का अर्थ आध्यात्मिक है। मैं सच्चे अर्थ में क्षत्रिय होना चाहता हूँ। सच्चा क्षत्रिय केवल तीर्थंकर ही हो सकता है। आप लौकिक क्षत्रिय की बान करते हैं। मैं विश्व की प्रजा को भव बन्धन से मुक्त करने का प्रण लेकर घर से निकल रहा हूँ।

सिद्धार्थ—कुमार यह काम तुम्हारे जैसे बच्चों का नहीं है। थोड़ी प्रतीक्षा करो और संन्यास योग्य हो जाओ तब इस जिम्मेवारी को अपने कंधों पर रखना।

महावीर—तात ! इस महा हिंसा, महा विद्रोह और आहि-वाहि के मयंकर आर्तनाद के बीच में प्रतीक्षा की गुंजाइश कहाँ है ? कल क्या होगा किसी को कुछ पता नहीं। इस क्षण अंगुर जगत में जो करना हो उसमें कभी

किसम्ब नहीं करना चाहिये। मुझे जाने दो मेरे पुनीत कार्य में आप बाधक मत बनो। मेरा कहना तो यह है कि आप भी इन बंधनों को छोड़ कर मेरे साथ चलिए। इसके बाद महावीर ने अपने अन्य वन्धुओं और उपस्थित सभी प्रजा जनों को भी इसी तरह साम्त्वना देकर उनसे विदा ली। और बड़े आनन्द एवं उत्साह के साथ प्रव्रज्या के कठोर मार्ग को अपनाया।

तप और केवल ज्ञान प्राप्ति

भगवान महावीर ने बारह वर्ष की लोकोत्तर तपस्या के बाद अपने जीवन के ४२ वें वर्ष में तीर्थंकरत्व को प्राप्त किया। उन्हें लोकालोक प्रकाशक केवल ज्ञान प्राप्त हुआ। यह एक ऐसा ज्ञान है जो वस्तु स्वरूप की सम्पूर्ण गहराई तक पहुँच जाता है। इस ज्ञान की प्राप्ति के बाद ही कोई तीर्थंकर हो सकता है। आज के २५३० वर्ष पहले तीर्थंकर महावीर, ने अपनी आत्मा की सम्पूर्ण कालिमाओं को धोकर ज्ञान के दिव्य लोक को प्राप्त किया और जन जन के मानस में तीर्थ की पावन धारा बहाई।

भगवान की कल्मषहीन आत्मा में अहिंसा की पूर्णतः प्रतिष्ठा हो चुकी थी। हिंसा के न्यूनतम अंश को भी वहाँ रहने के लिए जगह न थी। यही कारण था कि उनके अभ्यंतर में विश्व बन्धुत्व का पावन प्रवाह बह रहा था। उनकी अहिंसा मनुष्य तक ही सीमित न थी। उसका विस्तार पशु, पक्षी, कीट पतंग, मृग और वनस्पति तक पहुँच गया था। जाति विरोधी जीव भी उनके सानिध्य में परस्पर सौहार्द का अनुभव कर रहे थे। शेर और गाय नकुल और साँप आदि जन्म विरोधी जीवों के स्वाभाविक वैर भी झुल गये थे। केवलज्ञान की प्राप्ति के बाद भगवान का जहाँ भी विहार होता था अहिंसा की इस पूर्ण प्रतिष्ठा के प्रत्यक्ष दर्शन होते थे।

भगवान की देशना

भगवान महावीर का प्रतिदिन चार बार प्रवचन होता था। संख्यासीत श्रोता इन दार्मिक प्रवचनों का लाभ लेते थे। उनकी समा का नाम “समवसरण” था और

उनके प्रवचनों का नाम देशना। उनकी समवसरण समा में किसी के जाने जाने की रोक टोक न थी। बैठने की व्यवस्था इतनी सुन्दर थी कि भगवान का प्रवचन सुनने में किसी को किसी प्रकार की बाधा न होती थी। विद्वान, व्रती और महिलाओं आदि के बैठने के अलग स्थान थे। पशु पक्षी भी उनका भाषण सुनने के लिए आकर बैठ जाते थे।

भगवान की देशना के मुख्य विषय सर्व जीव समभाव सर्व जाति समभाव और सर्व धर्म समभाव थे। हिंसा, साम्प्रदायिकता और जाति कुल आदि का ग्रहंकार जब तक मन से न हटे धर्म तत्व की प्राप्ति नहीं हो सकती, धर्म का मूल स्त्रोत अहिंसा है और वह अहिंसा अनेकान्त दृष्टि से प्राप्त किये बिना प्राप्त नहीं हो सकती—आदि विषयों पर भगवान के समवसरण में गहन चर्चाएँ होती थीं। जगत की अस्थिरता के विषय में भगवान की दिव्यवाणी का सार था कि जो कुछ भी उत्पन्न हुआ है उसका विनाश नियम से होगा। पर्याय दृष्टि से जगत का कोई भी पदार्थ शाश्वत नहीं है। पदार्थ के उत्पादन में ही उसका विनाश छिपा पड़ा है। जन्म के साथ मृत्यु, सम्पत्ति के साथ विपत्ति और जीवन के साथ जरा लगी हुई है। लक्ष्मी का अस्मिमान कभी मत करो। वह आज तक किसी के पास स्थिरता से नहीं रही। जो केवल उसका संचय करता है और जमीन में गाड़ कर उसकी रक्षा करना चाहता है वह भ्रूक्ष है। वह उसे पाषाण बनाना चाहता है।

भगवान के ग्यारह प्रधान शिष्य थे। ये गणधर कहलाते थे। ये ही भगवान महावीर के भाषणों का संकलन करते थे। इनमें इन्द्रभूति गौतम प्रधान थे। इन्होंने भगवान के भाषणों एवं उनके लोकोत्तर आचार एवं विचारों से प्रभावित होकर जैन धर्म धारण किया था। इनको संबोधित कर भगवान ने अनेक जगह अपनी अमूल्य शिष्यायें दी हैं एक जगह उन्होंने कहा है:—

दुम पत्तए पंडुपए जहा, निवडइ राष्ट्रगणए अक्खए।

एवं मणुयाण जीवियं समयं गोयम मा पमायए॥

जैसे वृक्ष के पत्ते पीले पड़ते हुए समय आने पर पृथ्वी पर पड़ जाते हैं उसी तरह मनुष्य जीवन भी

(धामु शेष होने पर समाप्त हो जाता है) हे गौतम ! समय भर के लिये भी प्रमाद न कर ।

कुसुमे बह भोस बिन्दुए धोवें बिहुइ लम्बमाणए ।
एवं मणुयाण जीवियं, समयं गोयम मा पयायए ॥

जैसे कुश की तोक पर लटका हुआ भोस बिन्दु कुछ ही समय के लिये टिकता है, वैसे ही मनुष्य जीवन भी है । हे गौतम ! समय भर के लिये भी प्रमाद न कर ।

इह इतरियम्मि घाउए, जीवियए बहुपच्चवायए ।
बिहु एाहि रयं पुरे कडं समयं गोयम मा पयायए ॥

धामु ऐसा ही नाशवान और स्वल्प है और जीवन में बिध्न बहुत हैं । पूर्व संचित कर्मरूपी रज को शीघ्र दूर कर । हे गौतम ! समय भर के लिये भी प्रमाद मत कर । दुल्हने जलु माणुसे भवे, चिर कालेण वि सव्व पाणिएण । गाढा य विवाग कम्मणो, समयं गोयम मा पयायए ॥

निश्चय ही मनुष्य अब बहुत दुर्लभ है और सभी प्राणियों को वह बहुत दीर्घकाल के बाद मिलता है । कर्मों के फल बड़े गाढ़—तीव्र होते हैं । हे गौतम ! समय भर के लिए भी प्रमाद मत कर ।

परिक्करइ ते सरीरयं, केसा पण्डुरया हवन्ति ते ।
ते सोयबले य हायई, समयं गोयम मा पयायए ॥

दिन दिन तेरा शरीर जोगा होता जा रहा है, तेरे केश पककर श्वेत होते जा रहे हैं और तेरी इन्द्रियों (कान, घ्रास, नाक, जीभ और शरीर) का बल घटता जा रहा है । हे गौतम ! तू समय भर के लिये भी प्रमाद न कर ।

इस प्रकार भगवान के सब भाषण उस समय की लोक भाषा अर्द्धमागधी प्राकृत में होते थे ।

इस तरह भगवान ३० वर्ष तक भारत के विभिन्न मार्गों में अपनी देशना का दिव्यामृत अक्तों को ढिलाते

रहे । उनका विशाल संघ, जहाँ भी वे जाते थे उनके साथ रहता था । उनके युग में हिंसा, सम्प्रदायेवाद और जातिवाद भारतीय राष्ट्र की शक्तियों को छिन्न भिन्न कर रहे थे । भगवान ने इन शैतानों को मानव मानस से निकालने के लिए जो अविधांत प्रयास किया उसे इतिहास कभी नहीं भूल सकता । किन्तु उस अमर देशना की आज भी न केवल हमारे देश को अपितु सम्पूर्ण विश्व को उसी प्रकार आवश्यकता है जिस प्रकार महावीर के युग में थी । यदि हमें मानवता को वास्तविक और स्थायी मान देना है तो तीर्थंकर महावीर के उपदेशों को जन जन के हृदय तक पहुँचाना चाहिए ।

भगवान की मुख्य शिक्षाएँ ये हैं

(१) जगत के सब जीव बराबर हैं, कभी किसी को मनसा, वाचा, कर्मणा, पीडा न पहुँचाओ ।

(२) जगत के सब धर्मों को गहराई से देखो । उनमें समन्वय की भावना रखो, आग्रह नहीं, क्योंकि आग्रह ही विग्रह पैदा करते हैं ।

(३) जाति और कुल आदि किसी भी वस्तु का अभिमान मत करो । आदमी जन्म से नहीं कर्म से बड़ा होता है ।

(४) धन का संग्रह मत करो, किन्तु उसका पात्रों में वितरण करो ।

(५) सम्पूर्ण जगत के साथ सत्य और स्वच्छ व्यवहार करो ।

इस प्रकार जगत को कल्याण मार्ग का निर्देश करते हुए भगवान महावीर ने ७२ वर्ष की अवस्था में आज के २५६० वर्ष पहले बिहार की “पावानगरी” में निर्वाण प्राप्त किया ।

श्री प्रवीणचंद्र जैन

प्रिंसिपल डूंगर कालेज, बीकानेर

जैनधर्म के प्रति एक दृष्टि

भारतीय संस्कृति की सम्भी कहानी है। यह ऐसी कहानी है जिसे पढ़ कर किसी भी विचारवान् मानव का सिर गौरव से उन्नत हो सकता है, कोई भी भावुक उसके प्रति श्रद्धावन्त हुए बिना नहीं रह सकता। धारम्भ से लेकर प्रब तक की इस कहानी में मानवमात्र के सुन्दर विचारों और लोक हितकारी कामों को यथेष्ट भावर मिला है। निर्भयता के साथ विचारों को प्रस्तुत करने की तथा निसङ्कता के साथ कर्म करने की जो स्वतन्त्रता मानव को है उसे यहां पूरा प्रश्रय मिला है। इसीलिए भारतीय संस्कृति त्याग-प्रधान, सहिष्णुता-प्रधान तथा समन्वय प्रधान है। इन गुणों के कारण इस संस्कृति का विशिष्ट स्वरूप है। उद्भ्रान्त एवं पथ-भ्रष्ट मानव को इससे सदा ही सम्बल मिला है। उसके मन में निराशा के स्थान पर आशा का संचार हुआ है। कल की गलती को उसने आज निःसंकोच भाव से मान लिया है, और आगे के लिए उसकी प्रगति का, विकास का, द्वार खुल गया है।

इस संस्कृति के निर्माण में भारत के सभी धर्मों का चाहे वे इस देश की और चाहे वे विदेश की उपज हैं, परम प्रशंसनीय योग रहा है। सभी धर्मों ने मानव के चरित्र को पावन से पावनतम एवं प्रशस्त से प्रशस्ततम बनाया है। धर्मों के इस अनुदान से न केवल मानवों की अपितु प्राणीमात्र की मूलभूत एकता का दर्शन हुआ है। देश और काल की सीमाओं से अतीत तात्त्विक एकता, समता तथा बन्धुत्व की भावना के प्रकाश में भौतिकता के तम से पराभूत मानव को एक दिशा मिली है। नर-भव की उन्नता की स्थापना हुई है। दिव्य एवं दानवीय प्रवृत्तियों पर प्रकुण्ड रख कर मानव उस सुख का अधिकारी हुआ है जिसे परमानन्द, निर्वाण, मुक्ति आदि नामों से बार-

इस संस्कृति के निर्माण में भारत के सभी धर्मों का चाहे वे इस देश की और चाहे वे विदेश की उपज हैं, परम प्रशंसनीय योग रहा है। सभी धर्मों ने मानव के चरित्र को पावन से पावनतम एवं प्रशस्त से प्रशस्ततम बनाया है। धर्मों के इस अनुदान से न केवल मानवों की अपितु प्राणीमात्र की मूलभूत एकता का दर्शन हुआ है। प्रस्तुत लेख में विद्वान लेखक ने जैन धर्म पर आधुनिक दृष्टि से विचार व्यक्त किया है।

बार अभिहित किया गया है।

आज मैं जैन धर्म के अनुदान को अन्य धर्मों के समन्वय प्रधान परिवेष्ट में प्रस्तुत करना चाहता हूँ। इन पंक्तियों को लिखते समय मेरे मन में जैन धर्म की उन्नता का अथवा अन्य धर्मों की हीनता का भाव अणुमात्र भी नहीं है। हाँ, यह भाव तो अवश्य है कि जिस प्रकार अन्य धर्मों ने मानवता का उपकार किया, उसी प्रकार जैन धर्म ने भी अपना महत्वपूर्ण योग मानवीय गुणों के विकास-कार्य में दिया है। इस धर्म के सिद्धान्तों में भी वही जीवन-तत्त्व प्रतिष्ठित है जो अन्य धर्मों में है। जैन धर्म स्वयं स्याद्वादनय के सहारे दूसरे धर्मों के वैशिष्ट्य को मानता रहा है। जीवन के भौतिक रूप तो अपनी अपनी आवश्यकताओं और मर्यादाओं के अनुसार प्रायः सभी देशों में अलग-अलग रहे हैं, और इस पार्थक्य के कारण शास्त्राओं तथा सम्प्रदायों का जन्म हुआ है। शास्त्राओं तथा सम्प्रदायों में जो अनिष्टता अथवा सर्वोन्नता होती है

उसका दर्शन जैन सम्प्रदायों और उनकी शाखाओं में भी निरन्तर देखा जा सकता है। यह एक तथ्य है, इससे मैं इनकार नहीं करता बल्कि यह कहना चाहता हूँ कि यह तो स्वाभाविक है, नहीं होना एक अस्वाभाविकता है, जो चल नहीं सकती। पर जैन तीर्थंकरों और उनके उत्तरवर्ती आचार्यों ने जहाँ जीवन के स्वरूप का प्रतिपादन किया है, उसके विकास की बात कही है, उनकी दृष्टि प्रायः व्यापक ही रही है। ऐसा करते समय उन्होंने एक वैज्ञानिक की भाँति देश और काल के अथवा समाज या वर्गों के आरोपित बन्धनों को स्वीकार नहीं किया है।

पहले जैनों के प्रार्थना-मन्त्र को ही लें। इसे हम रामोकार मन्त्र कहते हैं। इसका जप मन्त्र की तरह किया जाता है। शक्ति-संग्रह के लिए इस मन्त्र में हमारी पूर्ण निष्ठा अभिव्यक्त होती रही है। इस मन्त्र में सिद्ध से लेकर साधक तक की कोटियों के सारे विकास-मार्ग के पथिकों के लिए नमस्कार हैं। विकास की चरम स्थिति को प्राप्त स्थित प्रज्ञ योगिराज अर्हत् कहलाते हैं, वे स्वयं तो प्रबोधमयी स्थिति में रहते ही हैं, दूसरे प्राणियों को भी विकासोन्मुख करते हैं। उनकी देशनाएं धर्म-चक्र को प्रवर्तित करती रहती हैं। दूसरी स्थिति होती है सिद्धों की जिन्होंने अपने चरम पुरुषार्थ को प्राप्त कर लिया है। वे स्वयं देशना नहीं देते, किन्तु उनके गुणों का चिन्तन मानव के लिए भागे बढ़ने में स्फूर्तिमयी प्रेरणा का रूप धारण कर लेता है। तीसरी स्थिति में वे साधक होते हैं जो अर्हत् एवं सिद्ध के आदर्श को अपने सामने रखते हुए ज्ञानाचार आदि पाँच आचारों को व्यवस्था के साथ लोक के समक्ष उसके हित की दृष्टि से प्रस्तुत करते हैं। अपने ज्ञान और अनुभव की साक्षी में सिद्धांतों को भाषा देते हैं। चौथी स्थिति उन साधकों की होती है जिनमें आचार्यों के आते वाली समाधिष्ट होते हैं, उन्हें उपाध्याय कहा जाता है। ये उपाध्याय अर्हत्-प्रतिपादित और आचार्य-सिद्धान्तित धर्म के स्वरूप को समझते और फिर उसकी व्याख्या करते हैं। इनका मुख्य कार्य अपने संघ स्थित मुनियों को नामा विष बाहुमय का अध्ययन कराना है। पाँचवीं स्थिति भी साधकों की ही है। इस स्थिति

में शेष समस्त साधुजन आते हैं जो अपने विकास के साथ साथ लोक के विकास में प्रवृत्त हैं। इस प्रकार इस मन्त्र में अर्हत्, सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय एवं सर्व-साधुओं को जो नमस्कार किया गया है, उसमें उन सारे व्यक्तियों के प्रति विनति का भाव है जो विकास में आस्था रख कर प्रगति के साथ भागे बढ़ रहे हैं या सर्वोच्च स्थिति को प्राप्त कर चुके हैं। समाज में 'सु' का प्रतिष्ठापक संपूर्ण जीवन-तत्त्व इन पाँच स्थितियों में समाहित है। इस मन्त्र में व्यक्ति-विशेष का नाम नहीं, संप्रदाय विशेष का आग्रह नहीं है, तथा विकास के प्रतिरिक्त अन्य किसी कामना या एषणा के इसमें कहीं संकेत नहीं है। सब स्थानों में ऐसे सिद्धों और साधकों का महान् व्यक्तित्व अभिव्यक्त हुआ है, और होता रहेगा। जैनों का यह महामन्त्र सर्व धर्म समभाव को लिए हुए है और इसमें विनय की चरम अभिव्यक्ति हुई है। यह मन्त्र किस को ग्राह्य नहीं होगा? कौन इसका जप नहीं करना चाहेगा?

मुक्ति का सिद्धान्त सभी धर्मों को मान्य है। वैदिक एवं उत्तर वैदिक धर्मों में अहङ्कार के विलय को मुक्ति कहा गया है, चाहे वह ज्ञानमार्ग से हो, चाहे भक्ति मार्ग से। गीता ने इस स्थिति को स्थित प्रज्ञता की संज्ञा दी और उसकी प्राप्ति के लिए अनाशक्ति-योग का, कर्म-योग का, उपदेश दिया। एक व्यापक चिर-तत्त्व की अनुभूति को विभिन्न रूपों में वैदिक धर्मों में अर्हत्तों, सिद्धों, आचार्यों, उपाध्यायों एवं शेष सभी साधुओं ने कहा, गाया और अपने अपने कर्मों में उसकी अवतारणा की। इस्लाम की मुक्ति का आदर्श भी ईश्वर की सर्व व्यापक एवं सर्वोच्च सत्ता के स्वीकार में ही निहित है। जो ईश्वरीय नियमों को पहचानकर उनका पालन करता है, वह ईश्वर के सान्निध्य को पाता है, ईश्वर ही हो जाता है। व्यापक तत्त्व का यह साक्षात्कार ईश्वर ही का साक्षात्कार है, और साक्षात्कार ही मुक्ति है। यहूदी लोग भी यही मानते आये हैं। जैसे शरीर में आत्मा का अधिवास है, वैसे ही ईश्वर में ईश्वर का। जैसे आत्मा का स्वभाव अभूत होता है, वैसे ही ईश्वर का स्वरूप भी अभूत एवं सर्वव्यापक है। इस व्यापकता की अनुभूति ही मुक्ति है।

बोझ जब अपने आपकी ब्रह्म, महाब्रह्म और सर्वोच्च कहता है तो इसका अर्थ भी व्यापकता की अनुभूति के अतिरिक्त और कुछ नहीं लिया जा सकता। सिखों का अकाल ब्रह्म रूपवान् होते हुए भी रूपातीत है। वह सर्वोच्च है, सर्वातीत है। यहां भी व्यापकता की अनुभूति ही मुक्ति है। इसी व्यापकता की अनुभूति को जैनधर्म में भी निर्वाण कहा है। आत्मा का अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त वीर्य तथा अनन्त पुत्र आदि अपने स्वरूप को प्राप्त होना ही तो मुक्ति है। यह अनन्तता क्या है? यदि हम गहराई से देखें तो यह भी एक प्रकार से व्यापकता की ही अनुभूति है। अनन्तता की उपलब्धि, अथवा उसका भान, बन्धनों से मुक्त होने पर ही होता है। कर्म-बन्धन से मुक्त होना ही तो मोक्ष है।

अतः मानव-जीवन का उद्देश्य छोड़े हेर-केर से प्रायः सभी धर्मों में एक ही है। जैनधर्म ने भी मोक्ष अथवा व्यापकता की अनुभूति को ही परम पुरुषार्थ कहा है।

इसी व्यापकता का दर्शन मानव मात्र को अपना बंधु मानने से आरम्भ होकर समस्त चित्-तत्त्व को अर्थात् प्राणि मान को अपना बंधु मानने की अवस्था तक होता रहता है। इसके प्रागेतन्मयता की स्थिति होने से ज्ञाता और ज्ञेय का भेद मिट जाता है। मिट ही जाना चाहिए। ऋग्वेद में एक जगह कहा गया है तुम में कौन ऊंचा और कौन नीचा? इसलिए सब मिलकर यत्न करो, समृद्धि को पाओ। उपनिषदों में एक ही विश्वात्मा को नाना शरीरों में विभक्त कहा गया है। पुराणों में विश्वात्मा को सर्वोच्च मानकर समस्त प्राणियों के प्रति प्रेम-भाव फैलाने का उपदेश दिया है। हितोपदेश का नीतिकार समस्त वसुधा को एक कुटुम्ब मानता है। मुहम्मद साहब का कहना है—याद रखो कि तुम सब भाई-भाई हो। सारे मानव ईश्वर की दृष्टि में समान हैं। बाइबल में मानव-जाति को ईश्वर की प्रतिकृति अथवा प्रतिमूर्ति कहा है। यहूदी कहते हैं—मानव मात्र का पिता एक है। वही सब का सर्वकर्ता है। तो फिर, एक भाई दूसरे भाई के साथ विश्वास-वास क्यों करे? सिखों की युष्वाणी है—

राष्ट्रीयता अर्थ की बीज है, नामों का भेद अर्थ है। तब्य तो यह है कि सारे प्राणियों का मूल एक है। शिन्तो धर्म वाले कहते हैं—सारे मानव भाई हैं। सब को एक ही ईश्वर से बर मिलते हैं। इस संसार में कोई पर नहीं है। विश्वबन्धुत्व का यही भाव जैनधर्म को भी मान्य है। जब जब किसी भी योनि को चारण कर सकता है, जब उसका लक्षण एक है तो फिर भेद-भाव कैसा? आदि पुराण के इस कथन में ऊपर जो कुछ कहा गया उसका मानो सार है—समता की भावना रखकर अपना कर्तव्य करो। बड़ी कार्य सर्वोत्तम है जिससे समस्त आत्माओं की समता प्रतिष्ठित होती है। मानवता तो एक ही है, जाति, वर्ग तथा वर्ण आदि के भेद कृत्रिम हैं, नश्वर हैं।

विश्व-बन्धुता का सहायक तत्व है हृदय में उत्पन्न होने वाला प्रेम-भाव। भाव से ही सेवा की उत्पत्ति होती है। भावना कर्म की जननी है, और ओष्ठ कर्म वह है जो कर्ता को विनय शील बनावे और जिसके लिए वह किया गया है उसे वह अधिकारिक ग्राह्य हो। इस प्रकार प्रेम और सेवा विश्व-बन्धुत्व के ही दो पक्ष हैं। सभी धर्मों ने इन पक्षों को मुक्त हृदय से स्वीकार किया है। महर्षि व्यास ने कहा है—जो समस्त प्राणियों का मित्र है और जो भग्न, वचन और कर्म से उनके हित में रत है, वही धर्म के रहस्य का ज्ञाता है। अथर्ववेद का यह कथन कितना प्रेरणा भय है—हम आपस में प्रेम भाव रखें, आपस में प्रियवचन करें। इससे हमारा जीवन मधुर होगा और हम सब अपने दुखों और सुखों को बांट लेंगे। श्री कृष्ण ने गीता में कहा है—जो किसी भी प्राणी के प्रति घृणा का भाव नहीं रखता, सब के प्रति मित्रता का भाव रखता है, दयालु है, वही मुझे सर्व प्रिय है। इस्लाम मानता है, ईश्वर की समस्त सृष्टि उसका परिवार है। जो व्यक्ति इस परिवार से प्रेम करता है, उसकी सेवा करता है, वही तो उसका प्रिय है। ईसा मसीह ने कहा था—हृदयों को जीतने का उपाय प्रेम है, और प्रेम के प्रकाशन का सर्वोत्तम साधन है मानवमान की सेवा। गुरु नानक का कहना है—जीवन तो उसी का है जो प्रेम करता है। शरीर भी वही साधक है जो मानवता की सेवा में काम

प्राता है। कबीर माला, जप, जोग आदि की उसके लिए आवश्यकता नहीं समझते जिसका जीवन प्रेममय है, सेवामय है, त्याग और वैराग्यमय है। यद्दियों के धर्म ग्रन्थ में लिखा है—धर्म का सार है प्रेम, और कर्म का सार है सेवा। धम्मपद का सन्त कहता है वही मानव सुखी है जो विश्व में सब को प्यार करता है। जो भी उसके सम्पर्क में प्राता है उसकी सेवा करता है। प्रियदर्शी भ्रशोक पूछते हैं—धर्म क्या है? स्वयं ही उत्तर देते हैं—परहानि से बिरत रहना, परोपकार में रत होना, प्रेम, दया, सत्यता तथा स्वच्छता, इन भावों को जीवन में उतारना। प्रेम और सेवा की महत्ता को जैनधर्म में भी पूर्णतः प्रतिष्ठित किया गया है। प्राणि मान के प्रति मैत्रीभाव को जीवन के सभी व्यवहारों की आधार-शिला कहा गया है। यदि अपने जीवन के दान से भी किसी का लाभ हो सके तो मानव को अपना जीवन सहर्ष दे देना चाहिए।

बाइबल में आचरण के विषय में एक सुनहरा नियम है—वह यह कि मानव अपने पड़ोसियों से उसी प्रकार प्रेम करे जैसा वह स्वयं से करता है, और उनके साथ वैसा ही आचरण करे जैसा वह अपने प्रति दूसरों से चाहता है। आचरण के सम्बन्ध में इससे उत्तम मापदण्ड प्रस्तुत नहीं किया जा सकता। महाभारत में कहा गया है कि जो बात तुम्हें प्रतिकूल लगे वह बात तुम दूसरे के प्रति मत करो। मुहम्मद साहब का कथन है—सर्वश्रेष्ठ धर्म है, जिसे तुम अपने लिए प्रिय समझो उसी का आचरण दूसरों के लिए करो। जो तुम्हें दुखदायी है, वह दूसरों के लिए, भी वैसा ही है। यद्दियों का यह कथन मर्मस्पर्शी है, तुम यह चाहते हो कि लोग तुम्हारे साथ अमुक प्रकार का व्यवहार न करें, तब तुम उनके साथ क्यों वैसा व्यवहार करते हो? उदात्तवर्ग में प्राता है, जिससे तुम्हें कष्ट पहुँचता है, उससे तुम भी दूसरों को कष्ट मत दो। गुरु अंगद ने अपने शिष्यों से कहा था, तुम जैसा व्यवहार अपने लिए चाहते हो, वैसा ही व्यवहार तुम दूसरों के प्रति भी करो। मत करो वह काम, जिसे तुम अपने लिए ठीक नहीं समझते। कमकपूरास का यह वाक्य स्मरणीय है—दूसरों के प्रति तुम वह काम न करो जिसे

तुम अपने प्रति किया जाना पसन्द नहीं करते। अगर तुमने प्रतिकूल आचरण किया तो निश्चय ही तुम्हारा व्यक्तिगत एवं सावर्जनिक (सामाजिक) जीवन संकटपूर्ण हो जायगा। भरस्तू ने भी अंगद की मांति अपने शिष्यों से कहा था, अपने मित्रों के साथ तुम्हें वैसा ही आचरण करना चाहिये जैसा तुम उनसे चाहते हो। इस सारी पृष्ठभूमि में जैनधर्म के इस वाक्य को देखा जा सकता है—मुख में, दुख में, हर्ष में, विषाद में हमें सारे जीवों को अपनी स्वयं की साँची में देखना चाहिये, तभी हम दुराचरण से बच कर दूसरों को उस दुख से बचा सकेंगे जो यदि हम पर घटित होता तो हमें दुखी बनाता।

अहिंसा और क्षमा का प्रतिपादन सभी धर्मों ने किया है। इनका स्थूल से स्थूल तथा सूक्ष्म से सूक्ष्म विवेचन मानव ने अपनी योग्यता और क्षमता के अनुसार किया है। यदि अहिंसा एक भाव है तो क्षमा तज्जनित एक कर्म है। मानव मात्र के लिए अहिंसा एक संक्रामक भाव है। कोई उसके अनुभाव से बच नहीं सकता। महाभारत में अहिंसा को उच्चतम कर्तव्य माना गया है। उससे भी पहले वेदों में कहा गया था, हिंसा का जबाब हिंसा से न दो। प्रहार और अभिशाप पाकर भी शुभ कामनाओं की वर्षा करो। इस्लाम धर्म में कहा गया है कि सच्चा मुसलमान वही है जिसके वचन और कर्म की मधुर एवं शीतल छाया में मानवता सुरक्षित है। अब्दुल्ला अम्सारी ने कहा था, तुम फूल बनो, काँटा नहीं; तुम मित्र बनो, शत्रु नहीं। एक बार ईसा मसीह अपने कुछ शिष्यों के साथ एक ऐसे व्यक्ति के पास से गुजरे जो उन्हें देखते ही जोर जोर से गालियाँ देने लगा। जोसस ने जवाब में केवल यही कहा, ईश्वर तुम्हें सद्बुद्धि दे। तुम्हारा भला करे। शिष्यों ने आश्चर्य से गुरुदेव की ओर देखा और पूछा, इसने तो आपको गालियाँ दीं, आपने उसे भारीबाँद क्यों दिया? मसीह ने हंसकर सन्देश में कहा—जिसके पास जो होता है वही तो वह दे सकता है। क्षमा का यह उदाहरण कितना मर्म स्पर्शी है। बुद्ध ने एक बार कहा था, घृणा से घृणा नहीं हटती, क्रोध से क्रोध नहीं हटता उसका शमन तो अहिंसा से ही होता है। गुरु अर्जुन ने

अपने शिष्यों से कहा, यदि तुम वास्तविक सुख चाहते हो तो किसी भी प्राणी की हिंसा न करो। जापान में एक कहावत है, तुम उस वृक्ष के समान बनो जो उसे हिलाने वाले के हाथों को फूलों से ढंक लेता है। महात्मा गांधी का जीवन तो अहिंसा के, क्षमा के प्रयोगों से जरा पड़ा है। इस सबसे हम यह अनुमान करते हैं कि अहिंसा और क्षमा की महिमा सर्वत्र गांधी गयी। अहिंसा के प्रति अहिंसा अथवा क्षमा के प्रति क्षमा का व्यवहार भी एक बड़ी बात है, और उससे भी बड़ी बात है अहिंसा के बातावरण में, क्रोध और रोष की लपटों से चारों ओर घिरा हुआ मानव सब कुछ सह जाय और जवाब में मुसकुरा कर कह दे, भाई, खुश रहो। शान्त होकर देवो हिंसा के प्रतिरिक्त और भी बहुत से काम हैं जिन्हें तुम कर सकते हो। जैन धर्म तो अहिंसा का ही धर्म कहलाता है। दुनियां ने उसे इसी रूप में जाना पहचाना है। सब तो है यह। इस धर्म में अहिंसा की जीवन-व्यापी समीक्षा है। भगवान् महावीर ने कहा था, मन, वचन अथवा कर्म से या तीनों से की गयी, करायी गयी अथवा अनुमोदित हिंसा से दूर रहो। इसके लिए संयम का अभ्यास करो। तुम देखोगे कि तुम्हारा कुछ नहीं बिगड़ा है। और जिसने तुम्हारा बिगाड़ किया है वह भी अपने किये पर पछता रहा है और उसने अपना मार्ग बदल लिया है। अहिंसा ही तो यह सर्व श्रेष्ठ भाव है जिसे परमानन्द या ब्रह्मानन्द कहा गया है। एक सूत्र में मानव की इस भावना को बड़ी सुन्दरता से कहा गया है—मैं सब जीवों को क्षमा करता हूँ : (उनके अस्तित्व को स्वीकार करता हूँ), वे भी मुझे क्षमा करें (मेरे अस्तित्व को सहन कर लें) । (सह अस्तित्व को स्वीकार कर लेने के कारण) मेरे मन में सब के प्रति मैत्री भाव है, किसी के प्रति मेरी शत्रुता नहीं है। यदि जरा ध्यान से देखेंगे तो समझ में आ जायगा कि अहिंसा और क्षमा एक ही बात को कहने के दो शब्द हैं, वस्तुतः वे एक ही हैं। यह भी कह सकते हैं कि अहिंसा माता है और क्षमा उसकी पुत्री है और अहिंसा में ही सत्य, अचर्य, ब्रह्मचर्य तथा अपरिग्रह आदि समस्त गुणों का समावेश हो जाता है।

सदाचार के ऐसे अनेक पहलू और हैं जिनका वर्णन सभी धर्मों में मिलता है। ऊपर तो कुछ उदाहरण ही प्रस्तुत किये जा सके हैं। इससे धर्मों के प्रति भावर भाव उत्पन्न हो सकता है। मैं तो केवल यही कहना चाहता हूँ कि सभी धर्मों में मानव को उंचा उठाने की क्षमता है।

अब केवल जैन धर्म के ही सम्बन्ध में एक दो बातें और कहना चाहता हूँ।

जैन धर्म न जिसे मोक्ष कहा, उसको पाने का मार्ग भी बड़ा प्रशस्त बताया। उसे मुक्त जैसा अल्प-बुद्धि मानव भी इस तरह समझ लेता है। पहले यह संकल्प करो कि जो कुछ तुम करोगे अच्छा करोगे। सत्-संकल्पी बनो। संकल्प करते ही तुम्हारे सामने भले और बुरे सभी प्रकार के प्राणी आ जायेंगे जिनके प्रति तुम्हें आचरण करना है। तुमने यह तय किया है कि जो कुछ करोगे अच्छा ही करोगे। इसलिए यह जरूरी हो जायगा कि 'कु' और 'सु' में विवेक करो। यह पता लगाओ कि अमुक परिस्थिति में तुम्हें क्या करना चाहिए और क्या नहीं, इस बात का ध्यान रखो कि परिस्थिति कैसी भी हो जो कुछ भी तुम करोगे अच्छा ही करोगे। यह विवेक तुम तभी कर सकते हो जब तुम्हारी दृष्टि शुद्ध हो और उसका प्रयोग तुम्हें उसी प्रकार आता हो। शुद्ध दृष्टि की सही श्रद्धा की सम्यग्दर्शन कहते हैं। जब तुम्हें पता चल जाय कि अमुक आचरण करणीय है, और अमुक नहीं, तो फिर आचरणीय कर्म की गहराई में प्रवेश करो। गहराई में जाना पहले कठिन था, पर शुद्ध दृष्टि से आचरणीय कर्म को तुमने चुना है, इसलिए अब तुम्हारे सामने कठिनाई नहीं रहती। गहराई में पैठकर तुमने उस कर्म का सर्वाङ्ग निरीक्षण कर लिया तो समझो वह तुम्हारा सम्यग्ज्ञान है। इसके बाद तुम्हारा जो अगला कदम होगा उस कर्म का योजना पूर्ण आचरण, अर्थात् सम्यक् चारित्र्य। दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य, तीनों के साथ सम्यक्त्व जो जुड़ा हुआ है वही तुम्हें अनाशक्ति, निवृत्ति अथवा कर्मफल से निःसङ्गता बिलाने वाला है। अनाशक्ति, निवृत्ति, अथवा निःसङ्ग का परमोत्कर्ष ही तो मोक्ष है। इस प्रकार सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य से प्राप्त सम्यक्त्व तुम्हारे जीवन को सफल कर

देखा। यदि तुमने भौतिकता के बीच भी यह दृष्टि देखी हो भी वह तुम्हारे काम की है, क्योंकि, आखिरकार, सारे रास्ते एक ही जगह तो आकर मिलते हैं। वहीँ-तुम पहुँच जाओगे जहाँ सारे धर्म तुम्हें ले जाना चाहते हैं।

जैन धर्म का अनेकान्तवाद भी समझने की चीज है, इसलिए कि इससे दृष्टि शुद्ध होती है। मानव अपनी सीमाओं में बाबद्ध है। उसके देखने, सुनने, सूँघने, चखने छूने और समझने, कहने और करने आदि में एक काल में किसी वस्तु का कोई एक ही, शायद उसका भी एक अंशानुमात्र ही स्वरूप तो जाना जा सकता है। फिर तुम ही प्रकले व्यक्ति नहीं हो जो उस स्वरूप का परिचय देते हो। जिस तरह तुम अपनी जगह सच्चे हो दूसरा भी तो अपनी जगह सच्चा है। यदि वह तुम्हारी बात नहीं समझता, या वह तुम्हारे कथन के विपरीत भी कहता है तो भी तुम्हें शान्ति से उसे सुनना चाहिये, उसकी परिस्थिति या दृष्टि को समझना चाहिये जो वैसा कहने में कारण बन रही है। जब तुम ऐसा करोगे तो तुम्हें जरूर यह ज्ञान पड़ेगा कि वह कहता तो ठीक है। अमुक अपेक्षा से या अमुक परिस्थिति में ऐसा भी हो सकता है। तब तुम

वह भी देखोगे कि उसने भी तुम्हारी बात को सुनी और समझा है। जिस तरह उसकी बात को सही परिचय में तुमने समझा और यदि आवश्यक हुआ तो तुमने उसका आचरण भी किया, उसी प्रकार वह भी कर सकेगा, यह बिल्कुल स्वाभाविक है। इसी का नाम स्याद्वाद है और इसी दृष्टि से किसी वस्तु के अनेक पक्षों का ज्ञान संभव है। स्वतन्त्र मानव के लिए इस दृष्टि की अत्यन्त आवश्यकता है। उसकी स्वतन्त्रता की स्थायिता का रहस्य इसी दृष्टि में निहित है। स्पष्ट है कि इसी दृष्टि से सहिष्णुता का भाव बढ़ता है और मानव और मानव के बीच सत्सम्बन्धों की प्रतिष्ठा हो सकती है।

अन्तिम दो अनुच्छेदों में मैंने 'तुम' का प्रयोग पाठकों की साक्षी में अपने लिए किया है। मैं जानता हूँ कि यह सारा लेख एक अधूरा वाक्य है, जो शायद मुझसे कभी पूरा न होगा। इस अधूरे वाक्य के द्वारा मैं यही कहना चाहता हूँ कि जैन धर्म विश्व के समस्त धर्मों का सहयोगी धर्म है, इसका भी मानवता को अपने स्तर पर लाने या स्थिर रखने में महत्व पूर्ण योग है। इसके प्रकाश से भी मानवता अन्य हुई है।



जैन मन्दिर माउन्ट आबू में दीवारों पर सुन्दर मूर्तियां



देववाड़ा जैन मन्दिर माउन्ट आबू का एक भीतरी दृश्य

डा० मोहनलाल शर्मा

एम. ए. एम. लिट. पी-एच. डी.

जैन धर्म और दर्शन

जैन धर्म का प्रादुर्भाव सुदूर प्रतीत में लुप्त है।

यहाँ तक कि ऋग्वेद के मंत्रों में जैन धर्म के दो तीर्थंकरों का उल्लेख मिलता है। इन दो तीर्थंकरों में प्रथम तो इस धर्म के संस्थापक ही माने जाते हैं। ये थे स्वामी ऋषभदेव। वेदों में ही क्यों, स्वामी ऋषभदेव का उल्लेख तो विष्णु पुराण और भागवत पुराण में भी मिलता है। ये पुराण तो इन्हें विष्णु का ही अवतार मानते हैं। ऋग्वेद में जिन दूसरे संत का उल्लेख मिलता है वे हैं भगवान् भरिष्ठनेमि। ये भी जैनधर्म के तीर्थंकर ही थे। इससे यह स्पष्ट सिद्ध हो जाता है कि जैन धर्म उतना ही पुराना है जितना वैदिक धर्म। जिस धर्म की प्राचीनता इतिहास के सुदूर धर्म में लुप्त हो, उसके ऐतिहासिक पहलू पर कुछ विस्तार से निस्संकोच होकर कहना कठिन ही प्रतीत होता है, किन्तु इससे जन-विश्वासों पर आधारित तथ्यों की प्रसृत्यता कदापि सिद्ध नहीं होती है, इसलिए जैनधर्म के २३ तीर्थंकरों के साथ जो जो घटनाएँ जनमानस ने संबद्ध कर रखी हैं, वे उन मूल तथ्यों की ओर प्रेरित करती हैं जिन पर आधारित होकर जैन धर्म का सिंहासन अब तक स्थिर बना रहा। २४ वें तीर्थंकर भगवान् महावीर स्वामी तो महाद्व ऐतिहासिक व्यक्ति भी हैं। इन्होंने जनता के समस्त तप-साधना का जो आदर्श रखा वह वस्तुतः अनुपम है। जैसे तो विद्वानों ने तेईसवें तीर्थंकर स्वामी पार्श्वनाथ जी को भी ऐतिहासिक व्यक्ति घोषित किया है, किन्तु महावीर स्वामी के अदम्य साहस, धार्मिक बलिदान, तथा जन कल्याण की भावना से मानव हृदय गदगद हो उठता है।

महावीर स्वामी ने स्वयं ही अपनी समस्त सम्पत्ति को ठुकरा दिया था। त्याग और आत्मोत्सर्ग पूर्ण जीवन

मूलतः अहिंसा जैन धर्म का वह मूल मंत्र बन गई जिससे इस धर्म में नवीन उद्भावनाएँ आई और वह समाज के सम्मुख एक देदृश्यमान दर्शन के साथ उपस्थित हो गया जिसे साधारण जन से लेकर प्रकांड पंडितों तक ने सहृदय गले लगाया। और तो और यह महलों में पलने वाले राजाओं का भी आकर्षण केन्द्र बन गया।

व्यतीत करते हुए उन्होंने जिन धर्म तत्वों को प्रसारित किया वे विकासवाधित सत्य हैं। आज भी उनकी मौलिकता ज्यों की त्यों बनी हुई है। उनकी महत्ता विज्ञान के विपुल एवं चकाचौंध करने वाले प्रकाश में भी नष्ट नहीं हो सकती।

अहिंसा का दिव्य प्रकाश तो उन्हें ऐसा मिल गया था जिसका सहारा लेकर पूज्य बापू तक ने विश्व विजय कर लिया था। महावीर स्वामी ने जीव और अजीव ऐसे दो तत्वों का उपदेश दिया है। इन्हीं से विश्व का निर्माण होता है। उनका तत्त्वज्ञान द्वैतवादी था। प्रत्येक व्यक्ति के व्यक्तित्व में दो अंशों का समावेश माना गया है—एक भौतिक और दूसरा आध्यात्मिक। भौतिक तत्व मरकर तथा दूसरा तत्व शाश्वत और विकासशील होता है। उन्होंने आत्मा पर लगे हुए बन्धन को स्वीकार किया है, यह बन्धन प्रारब्ध का होता है। पूर्व जन्म में जिस प्रकार की भी वासनाएँ और प्रमिलाषाएँ होती हैं, उनका गहरा प्रभाव आत्मा पर पड़ता है, वासनाएँ जितनी

कम होंगी, आत्मा पर लगा हुआ बन्धन उतना ही शिथिल होगा। इन्हीं सिद्धान्तों के संदर्भ में महावीर स्वामी ने यह प्रतिपादित किया था कि आत्मा के बन्धनों को हटाने के लिए वासनाओं को नष्ट करना चाहिए तथा उसे निर्मल निष्पाप बनाने के लिए जहाँ तक भी हो सके अभिलाषाओं का त्याग करना चाहिए। उनके अनुसार आत्मा प्रथम जीव की मुक्ति क्या है? बस कर्म की शक्तियों का विनाश। इसका मूल उपाय कषायों एवं वासनाओं का दमन करना है। इससे पूर्व के संचित कर्म शमैः शमैः नष्ट हो जायेंगे। कर्मों के नष्ट होने के साथ ही साथ आत्मा के गुणों का विकास होगा, और वह पूर्ण आत्मा और अनन्त महानता को प्राप्त करके अव्य और देवियमान हो जायगा।

महावीर स्वामी ने गृहस्थ तथा परैजाजक साधुओं के लिए नैतिक नियमों का निर्धारण किया था। जीवन का चरम लक्ष्य मोक्ष है, जिसके लिए उसे नये कर्म नहीं करना चाहिए, साथ ही पूर्व के संचित कर्मों को भी नष्ट करना चाहिए। व्यक्ति यदि गृहस्थ आश्रम का पालन कर रहा है तो उसे पाँच प्रतिज्ञाएँ माननी पड़ती हैं—अहिंसा, सत्या, अस्तेय, ब्रह्मचर्य तथा अपरिग्रह। इनसे उसके आचार विचारों में संयम आता है। इसी को सम्यक व्यवहार कहते हैं।

महावीर स्वामी के द्वारा प्रतिपादित मत को वैदिक धर्म से पूर्ण समर्थन प्राप्त नहीं हो सकता था, किन्तु फिर भी उसका विकास अवश्य नहीं हुआ। उसका कारण था उनके मत में अनुभूति-जन्य सरलता तथा नवीन उद्-भावनाएँ। वैदिक धर्म ने किसी शक्ति विशेष को इस समस्त विश्व का सृष्टा समझा तथा यह विश्व उसी सत्ता के द्वारा नियंत्रित माना गया। महावीर स्वामी यह मान कर चले कि विश्व का सृजन नहीं हुआ और न कोई सर्वोपरि सृष्टा ही है। उनके अनुसार ईश्वर 'उन शक्तियों का उच्चतम, शालीनतम और पूर्णतम व्यक्ति-करण है जो मनुष्य की आत्मा में निहित होती है।'

सब जीवों में समान शक्ति होती है। प्रयत्न करने पर कोई भी मुक्तात्मा बन सकता है और वही ईश्वर या परमात्मा कहलाता है। महावीर स्वामी ने वैदिक कर्म काण्डों का और विरोध किया। कर्म काण्डियों का प्रभुत्व समाज के लिए अत्यन्त घातक सिद्ध हुआ था और जन-कल्याण के लिए ही नहीं आत्मा के विकास पर भी एक घोर पाबन्दी के रूप में यह सम्मुख उपस्थित हो रहा था। वैदिक क्रिया विधियों के द्वारा न तो हृदय की पावनता का विचार किया जाता था और न आत्मा की शुद्धि का ही। मोक्ष प्राप्ति के लिए कठोर तप और संयम जैसी कोई बात महावीर को वहाँ प्राप्त नहीं हो सकी। इसी कारण उन्होंने तप और संयम तथा नैतिक सदाचरण पर पूरा बल दिया।

जैन धर्म की मूल आत्मा है अहिंसा। अहिंसा केवल शरीर से ही नहीं मन से भी आवश्यक होती है। किसी अपावन विचार को मन में लाना हिंसा के अन्तर्गत आता है। अहिंसा के शारीरिक और मानसिक पक्षों से उसका प्रतीव विस्तार हो गया। इन्द्रियों के द्वारा किसी अपवित्र भाव को मस्तिष्क तक ले जाना हिंसा के अन्तर्गत समाविष्ट हो गया। अहिंसा की रक्षा के लिए ही इन्द्रिय निग्रह आवश्यक माना गया। ऐसे विचारों की अभिव्यक्ति जिससे दूसरों को बुरा का आभास हो, हिंसा है। अतएव अहिंसा जीवन का वह पहलू बन गया जिससे जीवन नियंत्रण और सुखी तो बने ही, साथ साथ इससे कैवल्य की भी प्राप्ति हो सके। कर्मों के बंधन से छुटकारा पाने के लिए अहिंसा अनिवार्य हो गई। मूलतः अहिंसा जैन धर्म का वह मूल मंत्र बन गई जिससे इस धर्म में नवीन उद्भावनाएँ आईं और वह समाज के सम्मुख एक देवियमान दर्शन के साथ उपस्थित हो गया जिसे साधारण जन से लेकर प्रकांड पंडितों तक ने सहर्ष गले लगाया। और तो और यह महलों में पलने वाले राजाओं का भी आकर्षण केन्द्र बन गया।

डा० कैलाशचन्द्र जैन

एम. ए. पी-एच. डी, अजमेर

नरेणा का इतिहास

नरेणा राजस्थान में फुलेरा जंक्शन से करीब बारह मील की दूरी पर स्थित है। यह स्थान ऐतिहासिक दृष्टि से बहुत प्राचीन है तथा ग्यारहवीं और बारहवीं सदी में समृद्ध अवस्था में था। खिलजियों और साहिबों में इसके प्राचीन नाम नरानग, 'नराण' और नराणक^३ मिलते हैं। इस पर सांभर और अजमेर के चौहानों का राज्य था। उस समय यह सैनिक दृष्टि से बहुत ही महत्वपूर्ण स्थान समझा जाता था। ११७२ ई० में पृथ्वीराज तृतीय ने यहाँ पर अपना सैनिक कैप (पड़ाव) डाला था।^४ इसका सैनिक महत्व राणा कुंभा के समय (१४३३-६८) तक चलता रहा। वह इसको प्रसिद्ध किलों में उल्लेख करता है जिसको कि जीतना ब तोड़ना बड़ा कठिन है।^५

नरेणा पर प्रारम्भ में मुसलमानों के आक्रमण हुए जान पड़ते हैं। १००६ ई० में महमूद गजनी ने नरायणा पर आक्रमण किया। यहाँ का राजा बड़ी बहादुरी से अपने देश की रक्षा के लिए लड़ा किन्तु उसकी हार हुई। सुल्तान ने बुरी तरह से यहाँ की भूमियों को तोड़ा तथा बड़ी छूटमार करके गजनी को लौट गया। प्राचीन समय में व्यापार की दृष्टि से भी इसका महत्व था क्योंकि इसका व्यापार भारत के कोने कोने तथा विदेशों से होता था। प्रसिद्ध इतिहासकार कनिंघम ने इस स्थान को अजमेर के पास वाला नराणपुर बतलाया है। अन्य

नरेणा राजस्थान में फुलेरा जंक्शन से करीब बारह मील की दूरी पर स्थित है। यह स्थान ऐतिहासिक दृष्टि से बहुत प्राचीन है तथा ग्यारहवीं और बारहवीं सदी में समृद्ध अवस्था में था। इस लेख में विद्वान् लेखक ने नरेणा के इतिहास पर प्रकाश डाला है।

विद्वानों ने भी इसको स्वीकार कर लिया है^६ किन्तु यह विचार ठीक नहीं ज्ञात होता है। अजमेर के पास वाला नरायणपुर इसकी और ग्यारहवीं शताब्दी में नरायण के नाम से प्रसिद्ध नहीं था। इसके विपरीत नरेणा प्राचीन समय में नरायण के नाम से विख्यात था। यह नगर उस समय समृद्धिशाली था तथा यहाँ बनी व्यक्ति बसते थे। यहाँ पर जमीन से निकली हुई इसकी व ग्यारहवीं शताब्दी की भूमियाँ इस बात की सिद्ध करती हैं कि इस स्थान पर मुसलमानों का आक्रमण हुआ था। जो राजा महमूद गजनी से लड़ा था, वह शाकभरी के दुर्लभराज का पुत्र गोविन्दराज (द्वितीय) था। फिरिश्ता भी इस बात का उल्लेख करता है कि महमूद सांभर की तरफ से सोमनाथ की ओर आया था।^७

१. खरतर गच्छ बृहद् गुर्वावलि, पृ० २२।
२. पाटण के जैन भंडारों की सूची, पृ० ३१२-३६१।
३. एपिग्राफिया इंडिका जिल्द २६, पृ० ८४।
४. खरतर गच्छ बृहद् गुर्वावलि, पृ० २५।
५. आर्कियालाजिकल सर्वे इंडियन एनुअल रिपोर्ट १६०७-०८, पृ० २०५।
६. वी स्टुगल फोर अम्पायर, पृ० १०।
७. वही पृ० २३।

बीहानों के राज्य में नरेणा जैन धर्म का बड़ा केन्द्र हो गया था। बारहवीं सदी के लेखक सिद्धसेन सूरि ने इसको अपने सकल तीर्थस्तोत्र में जैनियों के प्रतिष्ठित तीर्थ रूप में वर्णन किया है।^{१८} जैन साधु इस स्थान पर रहा करते थे। १०२६ ई० की पाहुका पर जैन आचार्य का नाम खुदा हुआ है।^{१९} ११७० ई० के बिजोलिया के शिलालेख के अनुसार प्राग्वाट जाति के लोलक के पुरखे पुन्यराशि ने यहां पर बद्धमानस्वामी का जैन मंदिर बनवाया।^{२०} १०७६ के यहां से प्राप्त एक शिलालेख के अनुसार प्राग्वाट जाति के मधन नाम के व्यक्ति ने अपने परिवार के सदस्यों सहित मूर्ति प्रतिष्ठा की।^{२१} इन शिलालेखों से यह सिद्ध होता है कि पोरवाल जैन यहां पर रहते थे। शरवताष की लक्ष्मणन प्रतिमा ६५२ ई० की है।^{२२} यहां पर अन्य प्राचीन जैन मूर्तियां भी हैं। यहां से प्राप्त जैन देवियों की मूर्तियां कला की दृष्टि से उत्कृष्ट हैं। सरस्वती की प्रतिमा पर १०४५ ई० का शिलालेख अंकित है।^{२३} इसके अतिरिक्त दो श्वेत पाषाण तथा एक काले पत्थर की तिहू पर बैठी बहुत ही कलापूर्ण सिंहवाहिनी भी मूर्तियां हैं। ग्यारहवीं शताब्दी के लेखक जनपाल अपनी कविता 'सत्यपुरीय महावीर उत्साह' में यहां के महावीर स्वामी के मंदिर का उल्लेख करता है।^{२४} संभव है जो प्राचीन मूर्तियां, स्तंभ तथा तोरणद्वार जैरवी के मन्दिर के समीप से प्राप्त हुए हैं, वे सब

महावीर के मंदिर के प्राचीन अवशेष हों। ऐसा लगता है कि यह समस्त मंदिर संगमरमर का बना हुआ हो तथा अपनी पूर्ण अवस्था में कला का एक अद्भुत नमूना होना चाहिए। यह मंदिर बारहवीं शताब्दी में मुसलमानों द्वारा नष्ट कर दिया गया क्योंकि कि इस मंदिर में बाद की मूर्तियां नहीं मिलती।

११६२ ई. में मुहम्मद गौरी द्वारा पृथ्वीराज तृतीय को हराने के पश्चात् नरेणा पर देहली के सुल्तानों का अधिकार हुआ। १३८८ ई. में फिरोज तुगलक की मृत्यु के बाद मुसलमानों का साम्राज्य छिन्न भिन्न होने लगा। जफरखाने जो नागौर का स्वतंत्र शासक हो गया था, नागौर का राज्य अपने भाई शम्सखान को दिया। शम्सखान के पश्चात् फिरोजखान सुल्तान हुआ। इस समय नरेणा भी नागौर के अंतर्गत था। मोकल जो १४२० ई. में मेवाड़ का महाराणा हुआ, उसने नागौर के सुल्तान फिरोजखान को हराकर समस्त संपादन को जीत लिया।^{२५} इस प्रकार नरेणा भी मोकल के अधिकार में आ गया। बाद में फिरोजखान के छोटे भाई मुजरखान ने मोकल को हराकर नरेणा को फिर से हस्तगत किया। १४३७ ई. में उसने किले तथा तालाब की मरम्मत करवाई तथा अपने नाम पर तालाब का नाम रखा।^{२६} यहां के मुसलमान सुल्तानों ने हिन्दुओं के मन्दिरों को तोड़ा। मुजेदखान ने यहां के प्राचीन कला पूर्ण हिन्दू मंदिरों को नष्ट करके

८. पाटन के जैन मंडारों की सूची पृ० ३१२-१६।

९. संवत् १०८३ माघ सुदी १४ आचार्य गुराचन्द्रस्य इदं पाद युग्म।

१०. एपिग्राफिया इंडिका, जिल्द २६, पृ० ८४ (श्लोक, ३६)।

११. संवत् ११३५ फागुन सुदि प्राग्वाट जात्य श्रीष्टि सुजन सुत मधन सुश्रेयोर्थ पितृपय भावु माल्हा भार्या मधन सुत चाहड़ सहिता भार्या प्रथम मनमख बाहुबलि देव निज श्रीयोर्थ प्रतिष्ठापित।

१२. संवत् १००६ वैशाख बुदि १।

१३. संवत् ११०२ वैशाख सुदि ६ श्री नेमिनारवीय समस्त बालमो प्रतिष्ठा कारित, भों ही सो सरस्वती नमः।

१४. जैन साहित्य संशोधक, वर्ष ३, अंक १।

१५. एनुअल रिपोर्ट राजपूताना म्यूजियम अजमेर, १९२४-२५, नं० ६।

१६. एपिग्राफिया इंडो मुस्लिमिका, १९१३-२४, पृ० १५। अभी इस तालाब को गौरीशंकर तालाब कहते हैं।

जाया मस्जिद बनवाई। इस मस्जिद के स्तम्भ अब भी हिन्दू कला का दिग्दर्शन कराते हैं। मस्जिद के समीप ही एक विशाल दरवाजा है जो त्रिपोलिया के नाम से प्रसिद्ध है। यह भी प्राचीन हिन्दू मंदिरों के अवशेषों से बना है। अब भी कलापूर्ण प्राकृति के खुदे हुए विषय इसकी शोभा बढ़ाते हैं। मेवाड़ का फिर से नरेणा पर अधिकार होगया। राणा कपूर के १४३६ के शिलालेख से पता चलता है कि मेवाड़ के राणा कुंभा ने फिर से नरेणा के किले को जीत लिया। अकबर के राज्य (१५५६ ई.—१६०६) यह नगर अजमेर सरकार के अधीन था।^{१७} १६०५ ई. के शिलालेख के अनुसार अकबर स्वयं इस स्थान पर आया था।^{१८}

भुगलों के समय में नरेणा पर कच्छाबों का राज्य रहा। अजमेर के राजा पृथ्वीराज के पुत्र जगमल ने तेजसिंह और हुम्नोरदेव को हराया और जोबनेर और नरेणा पर अपना अधिकार कर लिया। सम्राट् अकबर ने उसको एक हजार का इनामत दिया।^{१९} महाराणा प्रताप के विरोध में लड़ने के लिए वह मानसिंह के साथ गया। जगमल के दो पुत्र थे। एक का नाम खंगार और दूसरे का नाम रामचन्द्र। बड़े पुत्र खंगार से खगारवंश प्रारम्भ हुआ जो जोबनर और नरेणा पर राज्य करता था। उसके छोटे लड़के ने जम्बू राज्य की स्थापना की और इस कारण वह काश्मीर के राजाओं का पुरखा समझा जाता है। राव खंगार एक बहादुर सेनापति था जिसने सिरौही के राव तुल्लान तथा बून्दी के राव दुर्जन-साल हाड़ा को हराया। राव खंगार के नारायणदास तथा मनोहरदास दो पुत्र थे जिनको नरेणा तथा जोबनेर

की अलग अलग जागीर दी गई। नारायणदास के तीन लड़के दुर्जनसाल, शत्रुसाल और गिरधरदास अयोध्या तथा निकम्मे होने के कारण मुगल सम्राट् जहांगीर को अपनी सेवाओं से खुश नहीं रह सके। इस कारण जहांगीर ने २४६००० की नारायणदास की जागीर बीकानेर के राजा सूरसिंह को दे दी।^{२०} तथा नरेणा नारायणदास के भतीजे भोजराज को दे दिया। भोजराज एक वीर सैनिक था। उसने जहांगीर के जनाने की खुरम के अचानक आक्रमण से रक्षा की। उसकी सेवाओं से प्रभावित होकर सम्राट् ने उसका मन्सब बढ़ा दिया। वीर होने के साथ-साथ भोजराज को धर्म के प्रति भी रुचि थी। उसने नरेणा की दादुपंथी संप्रदाय के संस्थापक दादुदयाल को दान में दे दिया। इसके पश्चात् नरेणा इस संप्रदाय का एक बड़ा केन्द्र होगया।

मध्यकालीन युग में भी नरेणा के लोग जैन धर्म का पालन करते थे। प्रायः जैन साधु इस समय यहां पर आते जाते रहते थे। १६६१ ई. में ईर के मट्टारक जेमेन्द्र कीर्ति और बाकसू के मट्टारक जगतकीर्ति एक ही समय में इस स्थान पर आये और उनके उपलक्ष में एक बड़ा उत्सव लोगों के द्वारा मनाया गया।^{२१} भक्तामर स्तोत्रवृत्ति की प्रति गयनरवि ने इसी स्थान पर तैयार की।^{२२}

सामाजिक दृष्टि से भी नरेणा का बड़ा महत्व है क्योंकि सारे बारह वैश्यों की जातियों में नरेणा अतिरिक्त का भी उल्लेख है जैसा १६३६ ई० में लिखी हुई सिंहासन बत्तीसी से पता चलता है।^{२३} अब भी कुम्हारों के गोमों में इस स्थान के नाम पर नरेणा कुम्हार मिलते हैं।

१७. भाइने अकबरी, जिल्द २, पृ० २७३।

१८. आकियालाजिकल सर्वे इंडियन एनुअल रिपोर्ट १६२५-२६, पृ० १२८।

१९. वीर विनोद, पृ० १६७।

२०. दयालदास की ख्यात, पृ० १५२।

२१. उदयपुर के संभवनाथ के मंदिर में मट्टारक पट्टावली, देखो ग्रंथ संख्या ४३०।

२२. बून्दी के शास्त्रमंडार का ग्रंथ नं० २४७।

२३. जैन गूर्जन कवियों, जिल्द १ पृ० २३५।

डा० हरिवंश कोछड़, नैनीताल

अपभ्रंश साहित्य में सत्यं, शिवं, सुन्दरम्

समाज और साहित्य का घट्ट सम्बन्ध है। समाज का प्रभाव साहित्यकार पर पड़ता है और वह उसे साहित्य में प्रतिबिम्बित करता है। किसी काल के साहित्य को देख कर उस काल के समाज की विविध प्रवृत्तियों का ज्ञान उपलब्ध हो जाता है। कोई कवि या लेखक जिस साहित्य का निर्माण करता है उसमें उसके वैयक्तिक विचार अभिव्यक्त न हों, यह असंभव है। लेखक के वैयक्तिक विचारों की अभिव्यक्ति का नाम ही साहित्य है। व्यक्ति के वैयक्तिक विचार तत्कालीन समाज से प्रभावित होते हैं। इस प्रकार व्यक्तिगत विचार, सामाजिक भावना और साहित्य परस्पर सम्बद्ध होते हैं।

जैन साहित्य में जैन विद्वानों या जैन साहित्यकारों के विचार की झंकी उपलब्ध होती है। व्यापक जैन साहित्य को न लेकर हम अपने विचार जैन साहित्यकारों द्वारा लिखित अपभ्रंश-साहित्य तक ही सीमित रखेंगे। अधिकांश अपना साहित्य जैनार्थों द्वारा ही रचित हुआ है—जैन ग्रंथालयों में अतएव यह सुरक्षित भी रह सका। इसलिये हमारे विचार में अपभ्रंश-साहित्य का वह भाग जो जैन कवियों और भाषाओं द्वारा लिखा गया, जैन साहित्य का ही एक अंश समझना चाहिए। जैन कवियों ने किसी राजा, राजमन्त्री, या गृहस्थ की प्रेरणा से अपभ्रंश काव्यों की रचना की थी अतः इन कृतियों में जन्हीं की कल्याणकामना के लिये किसी व्रत का महाधर्म-प्रतिपादन या तीर्थंकर या जैन धर्मावलम्बी महापुरुष के चरित्र का व्याख्यान किया गया है। वैसे तो सारा ही भारतीय साहित्य धर्म पर आधारित है किन्तु जैन साहित्य में यह धार्मिक भावना अधिक उदग्ररूप में दृष्टिगत होती है। जैन कवि की यह धमिल्लाषा रही कि नैतिक और सदाचार सम्बन्धी जैन धर्म के उपदेश अधिक से अधिक जन साधारण तक पहुँच सकें।

जैन मतानुसार जीव चैतन्यमय है ज्ञान उसका साक्षात् लक्षण है। वह स्वभाव से अनन्तज्ञान विशिष्ट है, परन्तु कर्मों के आवरण के कारण उसका शुद्ध चैतन्यरूप हमारी दृष्टि से सदा ओझल रहा करता है। सम्यक्-चारित्र के पावन करने से जीव अपने शुद्ध रूप को फिर से प्राप्त कर सकता है—वह कैवल्य एवं सर्वज्ञता से मण्डित हो रहा है। प्रस्तुत लेख में अपभ्रंश साहित्य में सत्यं शिवं सुन्दरम् का वर्णन किया गया है।

जैन मतानुसार जीव चैतन्यमय है। ज्ञान उसका साक्षात् लक्षण है। वह स्वभाव से अनन्तज्ञान विशिष्ट है, परन्तु कर्मों के आवरण के कारण उसका शुद्ध चैतन्यरूप हमारी दृष्टि से सदा ओझल रहा करता है। सम्यक्-चारित्र के पावन करने से जीव अपने शुद्ध रूप को फिर से प्राप्त कर सकता है—वह कैवल्य एवं सर्वज्ञता से मण्डित हो सकता है।

जैन दर्शन में मोक्ष के तीन साधन माने गये हैं—सम्यक् दर्शन; सम्यक् ज्ञान तथा सम्यक् चारित्र। इन्हीं तीनों साधनों को “रत्नत्रय” का नाम दिया गया है। सम्यक् चारित्र की सिद्धि के लिये ग्रहीता सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह नामक पांच महाव्रतों का पालन नितान्त आवश्यक है।

आचार भीमसा जैन दर्शन का महत्वपूर्ण अंग है। इसका जैनधर्म में भी महत्व है और साहित्य में भी प्रमुख स्थान है।

किसी भी साहित्य के उत्कर्षार्थक के लिये नाना कसौटियाँ मालोचकों ने निर्धारित की हैं। काव्य के लक्ष्य का विचार करते हुए काव्य प्रकाशकार ने निर्देश किया है कि “काव्यं यशसेर्ज्यकृते व्यवहारविधे शिवेतरक्षतये। सद्यः परिनिवृत्तये कान्तासम्मिततथोपदेशयुजे।” अर्थात् कोई कवि, काव्य की रचना यश के लिये, धन के लिये, व्यवहार ज्ञान के लिए और भ्रमंगल के विनाश के लिए तरकाव ज्ञान की प्राप्ति के लिए एवं मधुर रूप से उपदेश दांन के लिए करता है। इनमें से प्रथम तीन का तो कवि या साहित्यकार के निजी व्यक्तित्व से साक्षात् सम्बन्ध है, “शिवेतर क्षतये” निजी व्यक्तित्व के प्रतिरिक्त समाज से भी संबद्ध है। अर्थात् साहित्यकार के वैयक्तिक भ्रमंगल का नाश और समाज के भ्रमंगल का नाश, दोनों ही साहित्य के प्रयोजन होते हैं। इसी को लक्ष्य कर क कुछ मालोचक यह मानते हैं कि साहित्य को सत्य, शिव और सुन्दर होना चाहिए। ‘सत्यं, शिवं, सुन्दरं’ साहित्य के उत्कर्ष की एक कसौटी है। दूसरे शब्दों में जो साहित्य सत्य, शिव, और सुन्दर होगा वही सर्वोत्कृष्ट होगा। इन तीनों गुणों का समाहार अभीष्ट है। साहित्यकार अपनी प्रकृति के अनुसार इन तीनों में से किसी एक को अधिक महत्व दे सकता है किन्तु किसी की उपेक्षा नहीं कर सकता।

सत्यं, शिवं, सुन्दरं शब्द यूनानी दार्शनिक प्लेटो द्वारा प्रतिपादित ‘The True, the Good, The Beautiful’ के शाब्दिक अनुवाद हैं। इन शब्दों का महत्त्व श्री अद्भुतवदगीता में भी प्रतिपादित है।

अनुदंग करं वाक्यं सत्यं प्रिय हितं च यत्।

स्वाध्यायाम्भसनं चैव बाङ्मयं तप उच्यते ॥

१७.१५

सत्य, प्रिय (सुन्दर) और हित (शिव) कारी वाक्य बाङ्मय तप का अङ्ग है। वाणी का तप होने के कारण यह साहित्य का भी प्रादश माना गया।

साहित्य में सत्य का अभिप्राय निरावरण सत्य या वैज्ञानिक सत्य या ऐतिहासिक सत्य नहीं। साहित्यकार उसे ही सत्य मानता है जिसे उसका हृदय सत्य समझता हो। वह अपनी साधना के अनुकूल वस्तु को या घटना को

काट छाँट कर, घटा बढ़ा कर उपस्थित करता है। इस दृष्टि से साहित्यकार एक वैज्ञानिक और ऐतिहासिक से भिन्न समझा जाता है। साहित्यकार दोनों से भिन्न वस्तुगत सत्य या घटनागत सत्य की अपेक्षा अपने हृदयगत सत्य को अभिव्यक्त करने का प्रयत्न करता है। कवि या साहित्यकार अपने काव्य जगत् का विधाता है—प्रजापति है। वह अपनी रचि के अनुसार अपने संसार में परिवर्तन कर लेता है। इतना होने पर भी वह किसी वस्तु को या घटना को इतना परिवर्तित नहीं कर सकता कि उसके हृदय के सत्य का, लोक के सत्य के साथ सामंजस्य न हो सके।

सत्य के साथ साहित्य में शिवत्व की प्रातिष्ठ भी साहित्यकार को अभीष्ट होती है। शिव या भंगल की भावना का सम्बन्ध व्यक्ति के साथ और समाज के साथ है—इस लोक और परलोक के साथ भी है। अर्थात् अभ्युदय और निःश्वेस, प्रायुष्मिक और पारलौकिक दोनों ही प्रकार के अभ्युदय की प्रतिष्ठ करने वाला साहित्य—भ्रम की उपेक्षा नहीं कर सकता। यही व्यापक लक्ष्य साहित्यकार के सामने होता है।

सत्य और शिव की साधना करने वाला साधक कवि अपनी साधना के विषय को सुन्दर और हृदयप्राही रूप में जब पाठक के सामने उपस्थित करता है तभी वह भाकर्षक और ग्राह्य होता है और तभी उसे सद्यः परिनिवृत्ति मिल सकती है। इसी बात को मम्मर ने ‘कान्ता सम्मिततथोपदेश युजे’ वाक्य से अभिव्यक्त किया था। कड़वी कुनीन की गोली भी शर्करा से लिपटी हुई आसानी से ग्राह्य हो जाती है।

इस प्रकार सत्य, शिव और सुन्दर की साधना करने वाला साहित्यकार, इनसे आत्मावित हुआ जब अपने पाठक को भी इनका साक्षात् दर्शन कराता है तो पाठक इस लोक से ऊपर उठ कर एक दूसरे ही लोक में पहुँच जाता है। यही साधक की साधना का लक्ष्य है और वही साधक की साधना की सफलता की कसौटी है।

अपभ्रंश साहित्य का विचार यदि इस कसौटी से किया जाय तो हमें उस साहित्य की महत्ता का ज्ञान हो सकेगा। साहित्यकार वास्तविकता के पार्थिव चराचर पर

विवरण करता हुआ समय जाने पर उस घरातल से ऊपर उठ आदर्श के घरातल पर पहुँच जाता है। इस प्रकार वह लोक मंगल का पावन सन्देश प्रस्तुत करता है। किसी भी ग्रन्थ को पढ़िये, प्रायः यही कथानक मिलेगा कि कथा का नायक अपने जीवन में जीवन काल में नाना प्रकार के भोग विलासों और ऐश्वर्यों का उपभोग करता है। भौतिक दृष्टि से पूर्णतः जीवन की सब आवश्यकताओं की पूर्ति उसे हो जाती है। भौतिक दृष्टि से इस उच्च घरातल पर पहुँच कर सहसा कथानायक के जीवन में किसी महात्मा या जैन धर्माचार्य के सम्पर्क से परिवर्तन आ जाता है। वह भौतिकता से आध्यात्मिकता की ओर मुड़ जाता है। उसका जीवन योग से त्याग की ओर उन्मुख हो जाता है। संसार के विषय भोगों से उसे विरक्त हो जाती है। शृङ्गार रस में रमा हुआ कथानायक शान्त रस का आस्वादन करने लगता है।

एग्य कुमार चरित्र में नाग कुमार अनेक वर्षों तक विषय सुल का आस्वादन करता हुआ और राज्य भंगता हुआ अन्त में तपस्वी हो जाता है और पुनः योग प्राप्त करता है। यशोधर का चरित्र भी इसी प्रकार का है। जंबू स्वामी के चरित्र में भी योग और त्याग का विधान है। सुदर्शन, करकंडू, सुकुमाल, सननकुमार, जिन-दल, नेमिनाथ, चन्द्रप्रिय इत्यादि अनेक नायकों का चरित्र इसी प्रकार का है। ये नायक प्रायः युवावस्था में स्वस्थ, सुन्दर और शक्तिशाली शरीर से नाना रूपवती स्त्रियों को आकृष्ट करते और साथ ही अपने पराक्रम से शत्रुओं को पराजित करते हुए राज्य सुल भोगते हैं तथा अन्त में अपने पूर्वजन्म का स्मरण कर या किसी जैन साधु के उपदेश से विरक्त हो निर्वाण पद प्राप्त करते हैं। इस प्रकार कवि ने स्वाभाविकता की रक्षा करते हुए आदर्श की प्रतिष्ठा अपने काव्य में की है। कवित्व की दृष्टि से और रस के साथ शृङ्गार रस के भी वर्णन मिलते हैं और दोनों रसों का पर्यवसान अन्ततोगत्वा शान्त रस में हो जाता है। फलतः शारीरिक सौन्दर्य और शृङ्गार के सुन्दर वर्णन भी उपलब्ध होते हैं, वीरता एवं पराक्रम कर्मों के वर्णनों की भी प्रशंसा है और संसार की अनि-स्थता एवं क्षण भङ्गुरता के प्रतिपादक हृदयस्पर्शी वर्णन भी मिलते हैं।

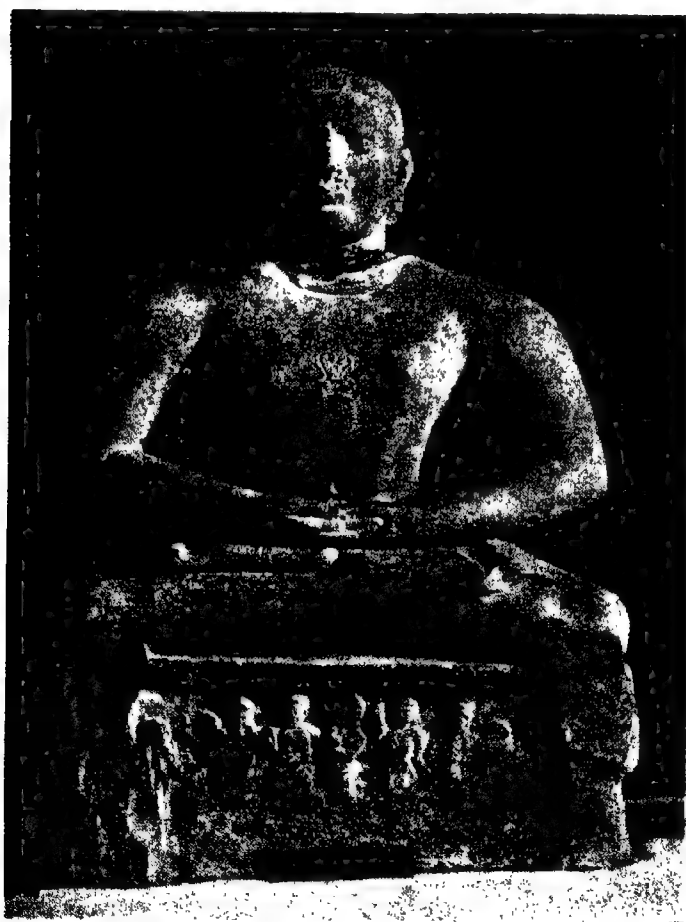
इस प्रकार हम देखते हैं कि वेदों और उपनिषदों द्वारा बताये हुए त्यागपूर्वक योगमय जीवन के मधुर उप-देश की भाँकी हमें अपभ्रंश साहित्य में भी उपलब्ध होती है। मानव के लिए योग भी अभीष्ट नहीं और न केवल त्याग। दोनों में सामंजस्य की आवश्यकता है और त्याग से मानव निःश्रेयस की ओर प्रवृत्त होता है। योग, राष्ट्र में भौतिक विकास करता है और त्याग, राष्ट्र को आध्यात्मिक विकास की ओर ले जाता है। समाज एवं राष्ट्र की उन्नति के लिए योग और त्याग दोनों अपेक्षित हैं। योग और त्याग के इस सामंजस्य में या तो दोनों का पूर्वापर्य भाव हो सकता है अथवा योगमय जीवन में भी 'कमल पत्र मिवाग्मसा' रहते हुए त्याग को अपनाया जा सकता है। इसी प्रकार के जीवन में मानव का कल्याण है, समाज का कल्याण है। इस प्रकार हम देखते हैं कि जैन साहित्य में सत्य, शिवं और सुन्दर की उत्कृष्ट अभिव्यक्ति मिलती है। इस साहित्य में निस्सन्देह स्थान-स्थान पर भौतिक घटनाओं और चमत्कारों का भी उल्लेख हुआ है। इस प्रकार की घटनाओं को पढ़ कर आज का वैज्ञानिक इन्हें अस्वाभाविक मान कर, साहित्य में भी संभवतः असत्य का आक्षेप कर बैठे। किन्तु ऊपर निर्देश किया जा चुका है कि वैज्ञानिक सत्य और कवि सत्य में भेद है। भारतीय हृदय इस प्रकार की भौतिक घटनाओं में प्राचीनकाल से विश्वास करता आ रहा है। इसलिए इस साहित्य में भी इस प्रकार की आशांका निर्मूल समझनी चाहिए।

अभिप्राय यही है कि जिस प्रकार महाकवि तुलसीदास ने घोषणा की 'कीरति भनिति भूति मल सोई। सुरसरि सम सब कहँ हित होई।' अर्थात् काव्य वही उत्कृष्ट है जो सब का कल्याण करे। इसी प्रकार अपभ्रंश कवि भी अपने प्रतिपादक विषय द्वारा कल्याण मार्ग की व्यंजना करता है और उसी मार्ग की ओर पाठक को प्रवृत्त होने की प्रेरणा देता है। इस साहित्य में प्राप्त सौन्दर्य की भाँकी तो अनेक उपयुक्त उदाहरणों से ही मिल सकती है। विस्तारमय से उनका विवरण यहाँ नहीं कराया जा सकता। संक्षेप में हम कह सकते हैं कि अपभ्रंश-साहित्य में सत्य, शिवं, सुन्दर के चित्त की पूर्णरूपेण प्रतिष्ठा मिलती है।

× × ×



ईस्वी पूर्व २०० वर्ष, खारबेल (उदयगिरि) के लेख के प्रारम्भ में शीवस्त



कुषाणकालीन मूर्ति पर शीवस्त

विविध युगों में श्रीवत्स के रूप



ईस्वी पूर्व ६०० वर्ष भगवान महावीर कालीन, श्रीवत्स विशिष्टांकित
खादी का सिक्का-कार्वाण (वर्धित आकार)



ई० पू० २०० वर्ष खण्डगिरि-उदय-गिरि



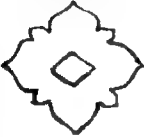
क्रुवाण कालीन, ई० प्रथम शताब्दी



गुप्तकालीन



ई० की १०वीं से ११वीं शताब्दी



ई० की १२वीं शताब्दी—वर्तमानकाल



ई० की ६वीं शताब्दी
हस्तपादविहीन लक्ष्मी



तीर्थकर के वनस्थल की दाहिनी ओर त्रिकोणाकार श्रीवत्स

प्रो० वेवेन्द्र कुमार जैन,

हिन्दी विभाग, गवर्नमेंट संस्कृत कालेज, रायपुर

भारतीय वाङ्मय में जैन साहित्य का योग-दान

भारतीय संस्कृति, दर्शन और साहित्य में जो ऐकात्म्य भाव लक्षित होता है उसका मूल कारण इस देश की आध्यात्म विद्या है। यह विद्या सनातन है। इसमें लौकिक तथा अति लौकिक वृत्तों का प्रतिष्ठान है। सांसारिक और निर्विकल्पात्मक भ्रानन्द की उपलब्धि इसका लक्ष्य है। प्राणी मात्र सुख के लिए लालायित है। सुख भ्रानन्द मूलक है। यही भारतीय जीवन का परम उपास्य रहा है।

वाङ्मय के दो भेद हैं—शास्त्र और काव्य। इसके अन्तर्गत मानव जीवन के विभिन्न अंगों का तार्किक तथा मानसिक ज्ञान समाहित है। यद्यपि भारतीय परम्परा में प्रागम-शास्त्रों का विशेष महत्व है पर काव्य को भी जीवन का अंग माना है। विविध शास्त्र और ग्रन्थ 'काव्यसंज्ञक' हैं। प्राकृत, संस्कृत और अपभ्रंश में ही नहीं अन्य भाषाओं में भी ऐसी रचनाओं की बहुलता है।

प्राचीन जैन-साहित्य में अंग-उपांग सूत्र, संहिता, श्रुति, धर्म्म, चरित, वार्तिक, प्राकृत आदि विविध विधाएँ दृष्टिगत होती हैं। समूचे भारतीय वाङ्मय की यदि असुल निधि का मूल्यांकन संभव हो तो मेरा अनुमान है कि परिमाण में नहीं तो भाव-रचना की दृष्टि से समग्र आस्था प्राप्त जैन-साहित्य का होगा। आत्म-तत्त्व का ज्ञान सूक्ष्म विवेचन जैन दर्शन एवं साहित्य में है कदाचित् ही वैसी अन्यत्र तर्कयुक्त और अद्वैत है। किन्तु वेद है कि देश और काल की सीमाओं के सर्वगुण होकर जो विपुल दायि इस साहित्य की प्रकृति

भारतीय वाङ्मय को जैन साहित्य की देन अनुपम है। यद्यपि यह विपुल साहित्य आज भी हजारों ग्रन्थों की संख्या में भण्डारों में सुप्त पड़ा है तथापि उपलब्ध रचनाओं की तोल कम नहीं है। वस्तुतः भारतीय साहित्य को अनुप्राणित बनाये रखने में इस साहित्य का विशेष योग है। इस साहित्य की विभिन्न प्रवृत्तियाँ आज भी-भारतीय साहित्य में दृष्टिगोचर होती हैं। प्रस्तुत लेख में लेखक ने जैन साहित्य की विशद विवेचना की है।

हुई भी उसका अधिकांश भाग विद्रोहियों का हविष्य बन गया और जो अवशिष्ट है वह अल्प ही बहुत कुछ अंग-कार की छोटी तहों में छिप कर सोया हुआ है। एक समय या जब साम्प्रदायिक आचरणों ईर्ष्या की दृष्टि से जल उठती थीं और घाव भी हम भेदक रेखाओं में ऐसे बंट गये हैं कि मन ही मन कुदृते और जलते रहते हैं। इस साहित्य में लौकिक भाषाओं तथा कथाओं का विशेष स्थान है। वे जीवन के सचिक निकट हैं। जबमें भारतीय परिवार, समाज और देश का प्रतिबिम्ब है। वैदिक साहित्य के सूत्र की तरह यहाँ अति लौकिक पट्टनाओं को मुख्य रूप प्राप्त नहीं है क्योंकि वे जीवन का अंग न होकर बाह्यजन का हैं। ज्ञान पट्टना है कि

रहस्यात्मक शक्ति प्रदर्शन के निमित्त ही उन्हें यह झाँचा दिया गया है। जैन कथा-साहित्य में यह बात नहीं है।

प्राकृत और अपभ्रंश का साहित्य

संस्कृत की भांति प्राकृत और अपभ्रंश का साहित्य भी मुख्यतः पौराणिक है। दर्शन के अनन्तर पुराण शास्त्र का स्थान माना जाता है किन्तु मेरे विचार में पुराणों का विकास पहले हुआ है। ज्यों तक ये मौखिक रूप में प्रचलित रहे हैं। पुराण शास्त्र और दर्शन शास्त्र ही भारतीय विद्या की रीढ़ है। पुराणों में जिन मूलभूत सिद्धान्तों की जड़ मिलती है उनके बीज या तो उपनिषदों में बिखरे हुए मिलते हैं अथवा भग-उपांग सूत्रों में। वेदों में मतवादों का विवेचन नहीं है। विचारों के सैद्धांतिक विवेदों में 'ब्रह्म की कल्पना' का प्रतिशय योग रहा है। इतिहास इसका सबसे सबल प्रमाण है।

जैन साहित्य का प्रादि भाग मूलतः प्राकृत में लिखा गया है। प्राकृत सदा से इस देश की जनभाषा रही है। प्राचीन भाषाओं में इसे 'बालभाषा' भी कहा है। मराठी तो आज तक 'प्राकृत' कही जाती है। महाराष्ट्र में इसे प्राकृत कहने का चलन है। विद्यापति ने काव्य की रचना 'देशीबचन' में की है। उनके मत में 'देशिलबचना सबजन निद्रा' है। अपभ्रंश-काव्यों ने अपनी भाषा को 'देशी' कहा है। प्राकृत के कवि कोऊल की 'लीलावई' कथा भी देशी भाषा में लिखी है। यही नहीं, जन भाषाओं का 'प्राकृत' नाम कदाचित् पहले पहल देवाकरणों और साहित्यकारों ने निश्चित किया है। 'अपभ्रंश' शब्द का पता हमें व्याकि, भट्टहरी तथा पतञ्जलि के 'अपभ्रंश' से मिलता है। अपभ्रंशों की बहुलता देखकर ही देशी भाषा 'अपभ्रंश' कही जाने लगी। अपभ्रंश का अधिकांश साहित्य जैन साहित्य ही है। बौद्धों के चर्यापद, समुल्लरहमान का 'सन्देह-रासक' तथा कतिपय रासो रचनाओं के अतिरिक्त समूचा अपभ्रंश वाङ्मय जैन-साहित्य है। प्राकृत में इस परम्परा का जली प्रकार जीत मिलता है। इस साहित्य में प्रायः सभी विषयों पर बहुत कुछ सामग्री

है। उदाहरण के लिए-व्याकरण, छन्दः शास्त्र, कोश, भर्त्तृकार, नाटक, रूपक काव्य, महाकाव्य, गीतिकाव्य, चम्पू, रासो, ऐतिहासिक एवं प्रेमाख्यानक काव्य, खण्ड काव्य, कस्तुरगीति, कथा काव्य, चरित, अनुयोग, पृच्छा, बेलि, चर्चरी, फागु, बारहमासा, जूनरी, दूहा, चउपई, डाल, गीत, कोष, दूनकाव्य, अनुप्रेक्षा, कव्व, स्तोत्र, स्तुति, कुलक, अभिषेक, कल्याणक, संधि आदि।

अनुपम देन

साहित्य के अतिरिक्त प्रायुर्वेद, गणित, ज्योतिष, वास्तु शास्त्र, शिल्पविधि, मन्त्र-तन्त्र, योग, रमलविद्या, होरा शास्त्र, यन्त्र, जातक, काम शास्त्र, धर्म शास्त्र, तथा वनस्पतिशास्त्र इत्यादि विभिन्न विषयों के ग्रन्थों की रचनाएं मिलती हैं जिनकी देखने पर सरलता से निश्चय हो जाता है कि भारतीय वाङ्मय को जैन साहित्य की देन अनुपम है। यद्यपि यह विपुल साहित्य आज भी हजारों ग्रन्थों की संख्या में भण्डारों में सुप्त पड़ा है तथापि उपलब्ध रचनाओं की तोल कम नहीं है। वस्तुतः भारतीय साहित्य को अनुप्राणित बनाये रखने में इस साहित्य का विशेष योग है। इस साहित्य की विभिन्न प्रवृत्तियाँ आज भी-भारतीय साहित्य में दृष्टिगोचर होती हैं। यथा-मराठी, गुजराती, राजस्थानी तथा हिन्दी में प्रयुक्त यनेक मानिक छन्दों का स्रोत प्राकृत एवं अपभ्रंश-साहित्य में निहित है। 'माझा' में लिखी गई प्रारम्भिक जैन रचनाओं की बारहमासा, षट् ऋतु बर्णन, चरित-बर्णन, रासो आदि की विविध पद्यतियाँ हमें परवर्ती जायसी, तुलसीदास, सूरदास, विद्यापति आदि की रचनाओं में दिखाई पड़ती हैं। अपभ्रंश की मद्य-चतुष्पदी (दुवई) को मराठी ने बहुत अपनाया है। मराठी का 'घोवो' छन्द और धवलगीत अपभ्रंश-परम्परा से विकसित हुए हैं। 'गाथा' तथा 'दूहा' जैन-साहित्य के सर्वाधिक प्रिय एवं लाइसे छन्द हैं। राजस्थान का अधिकांश साहित्य 'दूहा' में लिखी है। उत्तर भारत में ही नहीं दक्षिण भारत में भी दूहा, चउपई (द्विपदी, चतुष्पदी), गाथा आदि छंदों को पहले पुरुष जैन कवियों ने अपनाकर साहित्य रचना की। मराठी के दुहरा, दुपदा, निपदा, चंक्कद, सवाईया आदि

अन्य प्राकृत के जान पड़ते हैं। वस्तुतः देशी भाषा और भाषिक क्षेत्रों के पुरस्कर्ता जैन विद्वान् एवं मुनि कहे जा सकते हैं।

आदिकालिक रचनायें

भाषाविषयक खोज से पता लगता है कि हिन्दी के आदिकाल की प्रारम्भिक रचनाएं जैन-साहित्य हैं। प्रायः जैन लेखकों ने जैनभाषा को अपनाया है। 'भाषा' में भी पांच सौ से अधिक काव्य मिलते हैं। आदि काल में इतनी अधिक रचनाओं की उपलब्धि आश्चर्य और गौरव की बात है। नाया की दृष्टि से इन रचनाओं का अत्यन्त महत्व है। शुक्लजी के शब्दों में भले ही कुछ रचनाएं 'नोटिस मात्र' रही हों पर ये वस्तुतः साहित्यिक तत्त्वों से समन्वित हैं। सामाजिक और सांस्कृतिक [दृष्टिकोण से भी कतिपय रचनाएं उपयोगी हैं। कुछ रचनाओं में हमें मुगलकालीन भारत की अच्छी झलक मिल जाती है। हिन्दी के विकास की सारिणी को समझने के लिए जो महत्व अपभ्रंश भाषा का आँका जाता है उससे कम इन रचनाओं की भाषा का नहीं है।

प्राकृत में ई० पू०-३००-४०० के लगभग लिखा गया 'ज्योतिष करण्डक' जैसा उपादेय तथा सुलभ ग्रन्थ कहा जाता है वैसा भारतीय वाङ्मय में विरल है। कदाचित् तभी आर्यभट्ट प्रथम ने 'आर्यभटीय' संस्कृत में लिखा था जिसमें पृथ्वी की परिधि ४६६७ योजन कही गई है। किन्तु सूर्य-सिद्धान्त सम्बन्धी युक्तियुक्त विवेचन ऋषिपुत्र ने सबसे पहले किया था। इनका प्रभाव विराट् मिहिर पर भी है।^१ ज्योतिष और सम्बन्धी विचारों में भी विभेद दिखाई देता है।

ग्रन्थदर्शनों की भांति जैनदर्शन में भी मौलिकता और नवीनता के दर्शन होते हैं। इस दर्शन के प्रायः सभी ग्रन्थ न्याय-पद्धति पर प्रौढ़ संस्कृत भाषा में लिखे हुए मिलते हैं। भाषा की दृष्टि से भी अंग-सूत्र, आगम, कथाकोष, काव्य, पुराण आदि का विरोध महत्व

है। आचार्य सोमदेव का यशस्तिलक, जनपाल की तिलक-यञ्जरी बादीम सिंह की गद्यचिन्तामणि, एवं खण चूडामणि, हरिचन्द्र का जर्म शर्मा भ्युदयप्रदि संस्कृत-रचनाएं तथा पञ्चम चरित, समराइय्य कहा, लीलावती, बासुदेव हिएडी प्राकृत के ग्रन्थ और-अविसयल कहा, पञ्चम चरित, महापुराण, रासो-अपभ्रंश की महत्वपूर्ण हैं। इनमें लोक-जीवन की आंकी के साथ ही-देशी शब्दों की बहुलता दिखाई देती है।

अन्य भाषाओं में भी

प्राकृत, संस्कृत, अपभ्रंश और हिन्दी में ही नहीं गुजराती, राजस्थानी, कन्नड़, तमिल तथा ब्रज में भी विपुल जैन-साहित्य रचा गया है। गुजराती, राजस्थानी तथा कन्नड़ भाषा और साहित्य का प्रारम्भ जैन-रचनाओं से माना जाता है। गुजराती का प्राचीन साहित्य तेरहवीं शताब्दी का कहा जा सकता है। इस काल की मुख्य रचनाएं हैं: भरतेश्वर बाहुबलिरास (शालिभद्रसूरि), रेवन्तगिरिरास (विजयराजेन्द्रसूरि) बुद्धिरास (शालिभद्रसूरि) तथा गयसुकुमार रास (देवेन्द्र सूरि) इत्यादि।

उपलब्ध रचनाओं में कन्नड़ की सबसे प्राचीन रचना 'कविराजमार्ग' है। इसके रचयिता जैन कवि भी विजय माने जाते हैं। 'वड्डारवणे' शिवकोट्याचार्य की प्रसिद्ध गद्य-रचना है जिसमें महापुराणों का जीवन-चरित्र वर्णित है। कन्नड़-साहित्य पर 'पम्प रामायण' का विशेष प्रभाव कहा जाता है। इस साहित्य के इतिहास में 'पम्प-युग' (६५० ई०-११५० ई०) अत्यन्त समृद्ध है जो 'स्वर्णकाल' के नाम से भी-प्रसिद्ध है। इस काल का दूसरा साम है 'जैनयुग', क्योंकि इस अवधि में कन्नड़-साहित्य की श्रीवृद्धि करने में जैनमतवलम्बी कवियों का हाथ मुख्य रहा है। प्रत्येक कवि ने धार्मिक काव्य के साथ ही-लौकिक अथवा शुद्धकाव्य रचे हैं।^२ वैदिक साहित्य की भांति जैन साहित्य में भी-राम तथा कृष्ण चरित विषयक प्रचुर सामग्री उपलब्ध है। जैन सम्प्रदाय में भी-सीता-उत्पत्ति के सम्बन्ध में दो तरह

१. विस्तृत विवरण के लिए, 'भारतीय ज्योतिष' नेमिचन्द्र शास्त्री, पृ० १२८

२. 'हिन्दी साहित्य कोश', पृ० १८७।

की भाष्यताएँ तथा तरतम्यभी साहित्य है। दक्षिण भारत से लेकर उत्तर तक की राम चरित विषयक विविध चारणाएँ जैन साहित्य में अनुस्यूत है।

यद्यपि तमिल-साहित्य की सर्वप्राचीन रचनाएँ अनुपलब्ध हैं पर उपलब्ध ग्रन्थों के आधार पर पता लगता है कि 'संघोत्तर-काल' या कव्य-काल में जैनियों का अत्यन्त योगदान रहा। इस युग में 'पञ्चकूटकाव्य' तथा 'पञ्च लघु काव्य' की रचना मुख्य बताई जाती है। पाँच महाकाव्यों में से इल्लो विरचित 'शिलाप्पदिकारम्' और जैन मुनि तिरुत्तकदेवर-कृत 'जीवक-चिन्तामणि' प्रसिद्ध प्रबन्ध काव्य हैं। जीवक चिन्तामणि की रचना महत्वपूर्ण है। इसमें नीति और ऐतिहासिकता का भी उचित समावेश है। पाँच लघु काव्य हैं—नीलकेशि, शूलामणि, यशोदेवकाव्यम्, नागकुमार काव्यम् और उदयगुरु कवि। कीदृश का विषय यह है कि ये दसों काव्य जैन एवं बौद्ध मुनियों-कवियों द्वारा रचित हैं।^१ तेलुगु में भी—जैन कवि अथर्वण, विजयराघव आदि उल्लेखनीय हैं। कन्नड-साहित्य के पद्म-युग में जैन कवियों ने जिस चम्पू शैली का प्रचलन किया था वह अत्यन्त लोकप्रिय होने से कालान्तर में वीर शैव कवियों के द्वारा भी अपनाई गई।^२ इस प्रकार प्रबन्ध काव्यों की तन्त्रात्मक

तथा शैलीगत विकास का श्रेय-जैन-कवियों को प्राप्त है।

इस साहित्य के सूक्ष्म तथा गम्भीर अध्ययन से कई ऐसे तथ्य प्रकाशनीय हैं जो केवल साहित्य-जगत् में ही नहीं अपितु गणित, विज्ञान, आयुर्वेद, ज्योतिष, भूगोल तथा वास्तु एवं शिल्प विषयक विभिन्न जानकारी से पूर्ण होंगे। अभी तक जैन साहित्य का पूरा अन्वेषण नहीं हुआ है इसके अनेक कारण हैं। जैन मतानुयायियों की संख्या वैसे भी अल्प है। फिर इस कठोर साधना में लगने वालों की संख्या तो ऊँगलियों पर गिनाई जा सकती है। यदि निष्पक्ष दृष्टि से देखा जाय तो यह साहित्य अपने आन्तरिक परिधान में कहीं भी-साम्प्रदायिक नहीं दिखाई देता है। सबसे बड़ा आश्चर्य तो यह है कि मूल साहित्यिक दार्शनिक ग्रन्थों में कहीं भी-किसी तीर्थ विशेष या मतवाद का प्रतिपादन नहीं है। जीवन की सहज अनुभूतियों के साथ मनुष्य को उन्नति शील बनाने के लिए बाह्य तथा आन्तरिक नियमों एवं सिद्धान्तों का सांकेतिक रूप में स्थान-स्थान पर उल्लेख है। वस्तुतः ये नियम व्यावहारिक जीवन में प्रत्येक मनुष्य के लिए महत्वपूर्ण हैं। इनका 'मत' और 'वाद' से कोई सम्बन्ध नहीं है और-इस तरह के नियम लगभग सभी धर्म और मजहबों में पाये जाते हैं।

× ×

जैन-धर्म सर्वथा स्वतंत्र है। मेरा विश्वास है कि वह किसी का अनुकरण नहीं है। और इसलिए प्राचीन भारतवर्ष के तत्त्व ज्ञान का, धर्म पद्धति का अध्ययन करने वालों के लिये वह बड़े महत्व की वस्तु है।

—डा० हर्षन जैकोबी

१. 'तमिल और उसका साहित्य,' पूर्ण सोमसुन्दरम् पृ० १३।

२. 'हिन्दी साहित्य कोश', १९११।

श्री छोटेसाल जैन F.R.A.S.

श्रीवत्स चिन्ह

श्रीवत्स चिन्ह शुभ लक्षण का प्रतीक है। जैनों के प्रष्टमंगल-दण्ड, ध्वजा, कलश, स्वस्तिक आदि में श्रीवत्स भी है। तीर्थंकरों के शरीर में १००८ लक्षण और व्यञ्जन होते हैं, जो सामुद्रिक शास्त्रों के अनुसार महापुरुषों के शरीर के शुभ चिन्ह या सुलक्षण माने गये हैं। वे सम्भवतः भगवान की स्तुति करने के आधार मालूम होते हैं क्योंकि श्री जिनसेनाचार्य ने लिखा है—

प्रसिद्धाष्टसहस्रेष्टलक्षणं त्र्यं गिरांपतिम्
नाम्नामष्टसहस्रेण तोष्टुमोष्टोष्टसिद्धये
इसलिये “जिन सहस्रनाम” में श्रीवत्स का भी उल्लेख है—

श्रीवत्सलाञ्छनः श्रीमानभ्युगो नरकान्तकः
विश्वक्सेनश्चक्रपाणिः पद्मनाभो जनार्दनः ॥१०२॥
अर्थात् आप श्रीवत्स लाञ्छन हैं। इसकी व्याख्या करते हुये श्री श्रुतसागरी टीका में लिखा है कि ‘श्रीवत्स नामा वक्षसि लाञ्छनं रोमावर्तौ यस्य स श्रीवत्सलाञ्छनः। आपके वक्षःस्थल पर श्रीवत्स नामका लाञ्छन अर्थात् रोमावर्त है, इसलिये आप श्रीवत्सलाञ्छन कहलाते हैं।

अभिधानराजेन्द्र (सप्तम भाग, पृष्ठ ८६४) के अनुसार सिरिवच्छ—श्रीवत्स—माङ्गलिकचिन्हभेद । महापुरुषाणो वक्षोऽन्तर्वर्तिनि अभ्युन्नताऽवयव लाञ्छन विशये ।

पुरुषों के वक्षःस्थल (छाती) पर बाल स्वभावतः होते हैं। किन्तु महापुरुषों की छाती पर यह रोमराशि संभवतः किसी आकार को लिये होती हो। षोड़े के शुभाशुभ होने की परीक्षा करते हुये उसके माये पर भेंवरी वगैरह के आकार को देखा जाता है। इसका समर्थन भोमियर विलियम्स ने अपनी संस्कृत-इंग्लिश डिक्शनरी में किया है। “श्रीवत्स” के लिये लिखा है—

A particular mark or curl of hair on the chest of Vishnu or Krishna

ई० पू० द्वितीय शताब्दी में जैन तीर्थ (सिद्ध क्षेत्र) खंब गिरि पर्वत की अनन्त गुफा के द्वार के ऊपर जो लक्ष्मी अंकित है वह पूर्ण सांगोपांग है और उसी द्वार के तोरण के ऊपर श्री वत्स भी अंकित किया गया है। यहां लक्ष्मी और उसका प्रतीक श्री वत्स दोनों एक साथ उपलब्ध हैं। इसी गुफा की भीतर की दीवाल पर मंगल चिन्ह स्वस्तिक, ध्वजा के साथ श्री वत्स भी अंकित है। और यहां उदयगिरी की रानी गुफा के द्वार के तोरण पर भी ऐसा ही श्री वत्स है। बंगाल, उड़ीसा और दक्षिण भारत की जैन मूर्तियों के वक्ष स्थल पर भी वत्स नहीं होता है। इस प्रकार विद्वान लेखक ने इस लेख में श्री वत्स पर महत्वपूर्ण प्रकाश डाला है।

(and of other divine beings, said to be white and represented in pictures by a symbol resembling a cruciform flower the emblem of the tenth Jina. अर्थात् महापुरुषों के वक्षःस्थल पर धवल घुंघुरवा बालों की गुच्छी जिसका चित्रांकन कासनुमा फूल अर्थात् ४ पंखु-डियों के पुष्प की तरह होता है। इसी शब्दकोश में “श्रीवत्सविन्” का अर्थ लिखा है—a horse having a curl of hair on his breast (resembling that of Vishnu) अर्थात् वह अश्व जिसकी छाती पर घुंघुरवा बाल हो।

अतः, यह संभव है कि महापुरुषों के वक्षःस्थल की रोमराशि के दिव्यास के अनुसार श्रीवत्स चिन्ह के रूप की सृष्टि हुई हो।

यह चिन्ह बहुत प्राचीन है। भगवान महावीर के समय अर्थात् ई० पू० ६०० में जो धातु (कार्पापण) सिक्के प्रचलित थे उनमें कुछ धातु (Punch marked silver coins) अर्थात् छेनी या ठप्पे द्वारा अंकित चान्दी के सिक्के श्रीवत्सांकित हैं—उन पर इस चिन्ह का रूप चित्र नं० १ जैसा है।

प्राचीन शिल्प में अक्र, स्वस्तिक आदि अन्य शुभ चिन्हों की तरह श्रीवत्स के निदर्शन, हिन्दू, जैन और बौद्ध तीनों सम्प्रदायों में उपलब्ध होते हैं।

भगवान बुद्ध परिच्छद सहित ये इसलिये उनकी प्रतिमूर्ति में श्रीवत्स का निदर्शन संभव नहीं था किन्तु अन्य शुभ लक्षण उनके शरीर (हाथ पांवों) पर मिलते हैं। तो भी बौद्धों के अन्य शिल्प में श्रीवत्स चिन्ह का व्यवहार सांखी, भरहुत, अमरावती आदि में उपलब्ध होता है।

श्री विष्णु भगवान के वक्षःस्थल के मध्य में श्रीवत्स होता है। इसके प्रमाण प्राचीन साहित्य में मिलते हैं। गुप्तकाल की केवल कुछ ही विष्णुजी की मूर्तियों पर यह चिन्ह अंकित है, अधिकतम विष्णु मूर्ति पर इसका अभाव है। बंगाल की मध्यकालीन विष्णु प्रतिमा पर यह चिन्ह मिलता है। किन्तु उनका वक्षःस्थल आदि अंग-काशों से भूषित होने के कारण इस लक्षण को स्पष्ट रूप से अंकित करना कठिन था। इसलिये कहीं कहीं उनके हार के झूमका के और कोस्तुभ रत्न के साथ इसका अंकन किया गया है। पर वह श्रीवत्स ऐसा मिल गया है कि स्पष्ट नहीं मालूम होता है। इसलिये वक्षःस्थल के मध्य में इसका अंकन बहुत कम हुआ है। मध्यकाल में उत्तर भारत और पश्चिम भारत के केवल विष्णु ही नहीं किन्तु अन्य देवताओं के वक्षःस्थल पर भी चतुर्दल पुष्पाकार से श्रीवत्स उपलब्ध होता है।

विष्णु भगवान का वक्षःस्थल हारादि से भूषित होने के कारण उनके वक्षःस्थल के दक्षिण भाग में इस चिन्ह का प्रतीक समभुजा-त्रिकोण रूप से प्रदर्शित करने की प्रणाली खोल काल में दक्षिण भारत में अपनाई गई। इस समभुजा-त्रिकोण को श्रीदेवी की वेदी का छोटक माना जाता है। विजयनगर काल में श्रीवत्स का अन्तिम

विकास इस त्रिकोण रूप से प्रचलित हो गया।

महाराष्ट्र म्यूजियम में ६ वीं शताब्दी की पद्मालन लक्ष्मी की दो मूर्तियाँ हैं—जो हस्तपाद बिहीना है। अर्थात् देवी के हाथ पांव इस प्रकार गोलाकार से मुड़े हुये हैं कि इसके मुख मंडल को छोड़कर इसकी बहिरेंखा (परिधि की रेखा) मात्र से प्राचीन श्रीवत्स चिन्ह सूचित होता है। इससे एक ऐसी पद्धति का ज्ञान होता है जिसमें लक्ष्मी की शारीरिक आकृति (सशरीर) और उसका (देवीका) प्रतीक श्रीवत्स दोनों का संयोग प्रदर्शित किया गया है।

लक्ष्मी के प्रतिरूप की (हस्तपादबिहीना) इस कल्पना का कारण है। धन या ऐश्वर्य का उपार्जन पुरुषार्थ (प्रयत्न) करने से होता है। क्योंकि लक्ष्मी न तो अपने हाथों से देती है और न स्वयं पांवों (पैरों) से चल कर घाती है। कहा है कि—

उद्योगिनं पुरुषसिंहमुपैति लक्ष्मीः

देवं हि देवमिति का पुरुषा वदन्ति।

इसीलिये ६ वीं शताब्दी में दक्षिण भारत में लक्ष्मी की प्रतिमूर्ति हस्तपादबिहीना रूप से भी निर्मित की गई। किन्तु यह अशुभवाद—रूप से उपलब्ध है। वैसे सर्वत्र लक्ष्मी की सब प्राचीन मूर्तियाँ और परवर्ती काल की भी मूर्तियाँ पूर्णतः सांगोपांग (अवयवयुक्त) ही होती रही हैं।

ई० पू० द्वितीय शताब्दी में जैन तीर्थ खंडगिरि पर्वत की अनन्त गुफा के द्वार के ऊपर जो लक्ष्मी अंकित है वह पूर्ण सांगोपांग है और उसी द्वार के तोरण के ऊपर श्रीवत्स भी अंकित किया गया है। यहां लक्ष्मी और उसका प्रतीक श्रीवत्स दोनों एक साथ उपलब्ध है। इससे यह सूचित होता है कि प्राचीन काल में हस्तपाद-बिहीना लक्ष्मी की कल्पना नहीं हुई थी। इसी गुफा की भीतर की दीवार पर मंगल चिन्ह स्वस्तिक, ध्वजा के साथ श्रीवत्स भी अंकित है। और यहां उदयगिरि की रानी गुफा के द्वार के तोरण पर भी ऐसा ही श्रीवत्स है।

खंडगिरि से संलग्न उदयगिरि है, जिसकी सुप्रसिद्ध हाथी गुफा में जैन सम्राट कलिंग-वक्रवर्ती श्री क्षारवेल का ई० पू० द्वितीय शताब्दी का बृहद् शिलाशेखर अंकित

है + इस शिलालेख के प्रारंभ में स्वरितक और श्रीवत्स अंकित है। इस श्रीवत्स को सभी पुरातत्व वेत्ताओं ने क्रम से a crown like symbol अर्थात् एक मुकुट की तरह का चिन्ह लिखा है। किन्तु यह स्पष्ट श्रीवत्स है। शिल्पी ने इसकी जोड़ाई अधिक कर दी है, इससे अम हुआ जान पड़ता है।

जैन मूर्तियों पर जो श्रीवत्स चिन्ह अंकित मिलते हैं उन पर अब विचार करना है। इससे यह ज्ञात होगा कि प्राचीन काल से अर्थात् भगवान महावीर के समय से और परवर्ती शताब्दियों में श्रीवत्स के रूप में किस प्रकार परिवर्तन हुये हैं। और भारत के विभिन्न प्रान्तों की जैन मूर्तियों पर श्रीवत्स किस रूप में उपलब्ध होते हैं। इससे मूर्तियों के काल और स्थान निर्णय में सुविधा प्राप्त होगी।

श्री जयसेनाचार्य ने प्रतिष्ठापाठ के श्लोक १५१-१८३ में "विम्बनिर्माणविधि" लिखी है। किन्तु तीर्थंकरों के वक्षस्थल पर श्रीवत्स चिन्ह की जगह श्रीवृक्ष लिखा है। "श्रीवृक्षभूषि हृदय" श्लोक-१५२। यह पाठ अशुद्ध मालूम देता है क्योंकि श्रीवृक्ष (अशोक तट) तो अष्ट प्रातिहायों में है और श्रीवृक्ष का छाती पर अंकित करने का प्रमाण कहीं उपलब्ध नहीं होता है। अभी तक एक भी प्रतिमा ऐसी उपलब्ध नहीं हुई है। इसके अतिरिक्त अजैन ग्रन्थों में भी श्रीवत्स ही छाती पर होना लिखा है न कि श्रीवृक्ष।

गुप्त काल में रचित बराहमिहिर की बृहत्संहिता के अध्याय ५८, श्लोक ४५ में—

ग्रहंतां देवस्य लक्षणम् में कहा है कि—

आजानु सम्बाबाहुः श्रीवत्साङ्कप्रशान्तमूर्तिश्च दिग्वासास्तरूणां रूपवांश्च कार्योऽहंतां देव।

श्री मट्टोन्पल ने इसकी टीका में लिखा है—

ग्रहंतां देवो जिन आजानुसम्बाहुः कार्यः

जानु सम्प्रान्तहस्तः

श्री वत्साङ्कः श्रीवत्समङ्कः चिन्ह विशेषो यस्य सः

प्रशान्तमूर्तिः

जितेन्द्रियो रागद्वेषरहितः दिग्वासा मन्त्रः

तरुणो यौव नोपेतः रूपवान् सुशोभनवयुः।

अर्थात् ग्रहंत भगवान की मूर्ति का रूप पुटनों तक लंबे हाथ, वक्षस्थल के मध्य श्रीवत्सचिन्ह, प्रशान्त-मूर्ति, जितेन्द्रिय, रागद्वेष रहित, दिग्म्बर, यौवन और रूप से सुशोभित हो।

"मानसार" शिल्प शास्त्र के अध्याय ५५ के श्लोक ७१ से ८५ तक में जिनविम्बनिर्माणविधि में लिखा है कि—

निराभरण-सर्वांगं निर्वस्त्रांग मनोहरम्

सव्य-वक्षस्थले हेम-वर्णं श्रीवत्स लाम्छनम्

अर्थात् भगवान जितेन्द्र का विम्ब आभरण रहित, वस्त्र रहित, मनोहर और वक्षस्थल की दाईं तरफ श्रीवत्स लक्षण सहित हो। सव्य का अर्थ बायें या दाहिने दोनों होता है—मूर्ति का तो दक्षिण भाग और शिल्पी या दर्शन करने वाले के बाईं तरफ। यहाँ विचारणीय प्रश्न यह है कि जैन प्रतिमा के वक्षस्थल की दाहिनी ओर श्रीवत्स चिन्ह का बनाना क्यों लिखा। ऊपर कहा गया है कि भगवान दिष्णु का वक्षस्थल हारादि अलंकारों से आच्छादित (भूषित) होने के कारण, दक्षिण भारत में उनके वक्षस्थल की दाहिनी ओर श्रीवत्स बनाया जाता था। यह विधि दक्षिण प्रान्त की पांच सात तीर्थंकर मूर्तियों में जो बहुत बाद के समय में बनी, उनमें अपवाद रूप से उपलब्ध होती है।

टी० ए० गोपीनाथ राव ने भी अपनी Elements of Hindu Iconography के जिल्द १ भग १ के पृष्ठ २२०-२१ पर जहाँ जैन प्रतिमा का वर्णन लिखा है उसमें श्रीवत्स के सम्बन्ध में लिखा है कि यह चिन्ह छाती की दाहिनी ओर अंकित पाया जाता है और उसका रूप समान भुजा वाला त्रिकोण जिसकी नोक ऊपर की ओर हो—ऐसा मिलता है।

यहाँ यह बताना आवश्यक है, कि बंगाल, उड़ीसा और दक्षिण प्रान्त की तीर्थंकर मूर्तियाँ श्रीवत्स चिन्ह रहित होती हैं।

दक्षिण के कांची पुरम (जिन कांची) उत्तर प्राकट्ट प्रादि स्थानों में पांच सात तीर्थंकर मूर्तियां जो मध्यकाल के बाद की हैं उनकी छाती के दाहिने तरफ समन्निभुजाकार त्रिकोण बिन्दु है। यह प्रकन विष्णु भगवान की दक्षिण प्रान्त में उपलब्ध मूर्तियों का पूरा प्रभावानुकरण है।

उपरोक्त तीन प्रान्तों को छोड़कर अन्य सब प्रान्तों के जैन बिम्बों पर श्रीवत्स प्रकित है—वह भी वस्तुस्थल के मध्य में ही—घोर त्रिकोणाकार नहीं। कुछ मूर्तियां श्रीवत्स रहित भी उपलब्ध हुई हैं।

श्रीवत्स का प्राचीनतम उदाहरण भगवान महा-घोर के समय में अर्थात् ई० पू० ६ठी शताब्दी में उपलब्ध होता है—जैसा ऊपर बताया गया है। परवर्ती कई शताब्दियों तक इसके रूप में बहुत कम परिवर्तन हुये हैं। संलग्न चित्र में श्रीवत्स की प्राकृति के विभिन्न परिवर्तन प्रदर्शित किये गये हैं जिनसे स्पष्ट ज्ञात हो जायगा कि विगत शताब्दियों में कैसे कैसे परिवर्तन हुये।

शुंग काल और कुषाण काल तक तो इसका रूप प्रायः ई० पू० छठी शताब्दी जैसा ही रहा। कहीं कहीं

न. जैसा भी था। इस रूप को लेखकों ने श्रीवत्स न कहकर पहले 'दोनाग बिन्दु' संज्ञा दी। क्योंकि इनका रूप SS जैसा था गुप्त काल में यही 'दो नाग' जैसा अर्थात् एक सीधी खड़ी रेखा के बाईं ओर घमोजी अक्षर S और उसी रेखा के दक्षिण तरफ भी वैसा ही उल्टा हुमा SS रूप श्रीवत्स का हुमा और वह ६ठी शताब्दी तक प्रचलित रहा। (उत्तर भारत में) मध्यकाल में इसका रूप विषम कोणी—सम—चतुर्भुज रूप अर्थात् चतुर्दल पुष्प जिसके पार्श्व के दल छोटे और विस्तृत और शीर्ष और तल दल किंचित् दीर्घ थे। तदनन्तर सम चतुर्भुज पुष्पाकार रूप हो गया।

दक्षिण भारत के प्राचीन शिल्प में श्रीवत्स का रूप कुषाण कालीन जैसा ही था, जैसा अमरावती के बौद्ध स्तूप में उपलब्ध है। परिवर्ती पल्लव काल में भी इसकी पूर्वाकृति ही रही।

राष्ट्रीय संग्रहालय नई दिल्ली के अभिरक्षक श्री शिवराममूर्ति से मुझे जो सहायता—इस लेख के लिये प्राप्त हुई है, उसके लिए उनका आभारी हूँ।

नोट—कालक्रम—भगवान महाघोर ई० पू० ६०० वर्ष

मौर्यकाल—ई० पू० ३२५ से १८४ वर्ष

शुंगकाल—ई० पू० १८४ से ७२ वर्ष

शुंगकाल—मचुरा—ई० पू० ५७ से २० वर्ष

कुषाणकाल सन १ से सन १७६

गुप्तकाल—सन ३२० से सन ५००

पूर्व मध्यकाल—सन ६०० से सन ६००

और उत्तर मध्य काल सन ६०० से १२००

डा० हरीश एम. ए., जी. किल.

एम. बी. कालेज, उदयपुर

आदिकाल की प्राचीनतम हिन्दी कृति "भरतेश्वर बाहुबली घोर"

हिन्दी साहित्य की विषय प्रधान रचनाओं में एक अपने ही प्रकार की रचना "भरतेश्वर बाहुबली घोर" ^१ है जो अद्यावधि प्राप्त रचनाओं में पर्याप्त प्राचीन-मत है। सं० १२४१ में शालिभद्रसूरि विरचित भरतेश्वर बाहुबली रास ही अब तक सबसे प्राचीन कृति समझी जाती रही है। परन्तु यह रचना इससे भी पुरानी है। रचना की मूल प्रति जैसलमेर के खरतरगच्छीय पंचायती भंडार में सं० १४३७ की संग्रह प्रति में लिखी हुई है। एक रचना श्री मंवरलाल नाहटा ने प्रकाशित कर दी है। ^२ रचना की पुष्पिका ^३ तथा ग्रन्थ विवरण की देख कर यह स्पष्ट हो जाता है कि यह पर्याप्त महत्वपूर्ण और प्राचीनतम है।

घोर संज्ञक रचनाएं अद्यावधि एक से अधिक नहीं उपलब्ध हो सकी तथा घोर नाम से कोई छन्द विशेष या रचना प्रकार का भी उल्लेख नहीं मिलता अपितु इसके विषय को देखकर यह कहा जा सकता है कि भरतेश्वर और बाहुबली की युद्ध जन्य अयानकता के कारण ही कवि ने इसका नाम घोर रख दिया है।

भरतेश्वर और बाहुबली के युद्ध का प्रसंग तथा नहीं है। प्राकृत और संस्कृत में इस कथा पर कई विस्तृत

हिन्दी साहित्य की विषय प्रधान रचनाओं में एक अपने ही प्रकार की रचना भरतेश्वर बाहुबली घोर है जो अद्यावधि प्राप्त रचनाओं में पर्याप्त प्राचीनतम है।

यह रचना इससे भी पुरानी है। रचना की मूल प्रति जैसलमेर के खरतरगच्छीय पंचायती भंडार में सं० १४३७ प्रति में लिखी हुई है। प्रस्तुत लेख में लेखक ने इस रचना पर खोज पूर्ण प्रकाश डाला है।

उल्लेख मिल जाते हैं। ^४ साथ ही अनेकमंदिरों और मूर्तियों में भी भरत और बाहुबली की मूर्तियां तज्जन्म इतिहास को स्पष्ट करती हैं। प्रति में कहीं भी रचना काल नहीं मिलता पर क्योंकि इसके रचनाकार बज्जतेन सूरि के गुरु देवसूरि का काल सं० ११७४ तक था अतः इसका रचनाकाल १२ वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में अथवा १३ वीं के पूर्वार्द्ध के प्रथम दो दशकों में ही कहीं रहा होगा। रचना प्राचीन है और युद्ध की अयंकरता की कवि ने कुल

१. पंचायती भंडार जैसलमेर—स्वाध्याय पुस्तिका कुल पत्र ४४० पत्रांक ३६२-३६८।
२. शोध पत्रिका भाग ३ अंक २ पृ० १४१-१४७ पर श्री मंवरलाल नाहटा का लेख।
३. पुष्पिका—सं० १४२७ वैशाख सुदि द्वितीया दिने सुगुरु श्री जिनराजसूरि सहपदसेन पं० देदापुत्र देव गुर्वाज्ञा चित्रामपि विमूषते मस्तकया माक आविकया खात्म पुष्पाय स्याध्याय पुष्पिता लिखिता वाच्यमाना आचंद्राक नंदगु ६॥
४. वर्द्धमान सूरि रचित आदिनाथ चरित (जैसलमेर)

४८ छंदों में संन्यास है। १३ वीं शताब्दी में गुजरात और राजस्थान में युद्ध चल ही रहे थे। अतः कवियों की समग्रानुकूल प्रेरणा स्वाभाविक थी जिसके फलस्वरूप और और उसके प्रसंग को परवर्ती रास संज्ञक दोनों रचनाएं लिखी गईं।

बोर की इस भाषा में प्राचीनता दृष्टिगोचर होती है। कृति में रचना स्थान भी कहीं नहीं मिलता। पर बहुत संभव है कि यह राजस्थान में ही रचा गया होगा क्योंकि कि बाबादेव सूरि के शिष्यों की प्रसिद्धि नागौर से हुई, जो मारवाड़ का प्राचीन नगर रहा है।

रचना नमस्कार से प्रारम्भ हुई है। काव्यात्मक दृष्टि से यह कृति बोर रस की सुन्दर रचना है। क्योंकि पूरा काव्य युद्ध के प्रसंग को लेकर शान्त रस में जाकर समाप्त हुआ है। कथा में भरतेश्वर की दिग्विजय ही प्रमुख प्रसंग है। प्रथम पंक्ति से १० पदों तक एक छन्द और ११ वें पद से अन्त तक दूसरा छन्द प्रयुक्त किया है। भरतेश्वर के गर्व पर बाहुबली का चित्र कवि प्रारम्भ में ही चित्रित कर देता है :—

पहु भरहेसर ऐव, बाहुबलिहि कहा विपउ
जइ बहु भल्लहि सेव तो प्रणवउ संभामिपिउ
गएया एकइ नांव, दूबोनिहि गंजला बडिय
को बाहुबलि ताव दूमउ गलइ निबावियउ^१

भाषा की सरलता, वर्णन का प्रवाह और काव्य की सुगठितता का अध्ययन युद्ध के इस वर्णन से हो जाता है। श्लोक का प्रवाह रस निष्पत्ति में पूर्ण योग देता है। कवि ने विविध दृष्टान्तों द्वारा काव्य में युद्ध के वातावरण को उभारा है। कुछ विविध चित्र देखिये:—

खतहु गांगहु तोरि दडउ जेव उच्छालियउ
धाउ म होउ सरीरि पडत उदय करिअलियउ
तं बीसरिय धाउ, भरहेसर भय भिमलक
जइ करिआउउ राउ तकि अन्ह सेव मना विस्वह
गंग सिधु हुइ राउ अनु जइ नाहुल साहिया
प्रे तीखइ छइ खोइ जीतउ मानइ आगरउ १५-१७)
× × ×
कोबानल पञ्जलिउ ताव, भरहेसर कपइ

२२२ ! दिवहु पियाण ठाक, बिभु महियनु कपइ
गुनु गुलंत बालिया हाथि नं निवर जंगम
हिसारबि जहिरिय दिवंत हल्लिय तुरंगव
बर डोलइ खलमलइ, तेनु दिगियमक छइज्जइ
भरहेसर बालियउ कटकि कसु ऊपम बीजइ
तं निसुणे बिलबाहु बलिण सीबहु गव गुडिया
रिण रहसि हिह उरंग दलिहि वे उपासा बुडिया-
अति बाविकं पाहरं होइ अति तासि उरगूइ
अति मथियं होइ कालकूट अति भरिय फूटइ (२०-२४)
इस प्रकार कवि की नीतिज्ञता भी साध-साध स्पष्ट होती है जिससे काव्य के अर्थ गंभीर का परिचय मिलता है।

दोनों आई रण में अनल वेग की भांति जूके। और अन्त में दोनों के द्वन्द युद्ध निश्चित हुए पर भरतेश्वर के समर्पित होने पर बाहुबली को बेराग्य हो आया। द्वन्द युद्ध वर्णन का प्रवाह कुछ स्रोतों में देखिए:—

जइ दूमसि तउ बूमि काइ^२ बांडलिण मारिण
पहरण पारबड भूमु अंगो अंगिहि की जिसइ
तउ धुरि जोबंताह आलिहि पाणिउ आइयउ
बादहि बोलंतोइ भरचहि पठिक तरु नहि
कूकुवि मुषदंडेहि मल्ल कूकुतहि निम्मियं
भूठिहि अरुदंडहि भरहुभीनु बाहुबलिहि
× × ×
करिबालि चक्कु घरेवि, जाल फुल्लंगा मेल्हतकं
सूकउं बलि अक्खेवि, प्रवहइ नाहइ गोनिमह (३७)
× × ×
तो पाए सागेवि भर हेसरि मनावियउ
बंघव । मुज्जु खयेहि तइ जीतउ मइ हारियउ
ऊतरु ताव न देइ, बाहुबलि भरतहेसरह
राणे सरिसउ ताव, भरहेसर धरि आइयउ (४१)
× × ×
मावण तिव मावेउ, जिव आबी भरहेसरिहि
तउ केवल पावेहु (ए) राजु करंतो तेराजिव (४८)

रचना की समाप्ति शान्त रस में हुई है। उक्त उद्धरणों से रचना की काव्यात्मकता स्पष्ट हो जाती है। वस्तुतः रचना परम्परा प्राचीन होने से इसका ऐतिहासिक और काव्यात्मक महत्व है। ★

अनूपचन्द जैन, न्यायतीर्थ जयपुर

आमेर गादी के भट्टारकों की साहित्यिक एवं सांस्कृतिक सेवा

जैन समाज में भट्टारकों की परम्परा बहुत प्राचीन है। भगवान् महावीर के पश्चात् विभिन्न गण, गच्छ एवं आम्नायों के रूप में सैकड़ों भट्टारक हुए जिनका उल्लेख पट्टावलिओं, ग्रंथ-प्रशस्तिओं, मूर्ति एवं शिला लेखों, भट्टारकीय गीतों आदि में हमें उपलब्ध होता है। इन भट्टारकों ने जैन धर्म के प्रचार एवं साहित्य तथा संस्कृति के विकास में जो अपना महत्वपूर्ण योग दिया था उसकी हमें किसी प्रामाणिक इतिहास के अभाव में कोई जानकारी नहीं मिलती। वास्तव में देखा जाये तो ये भट्टारक अनुमानतः एक हजार वर्ष तक जैन धर्म एवं साहित्य पर छाये रहे और उसके विकास में उन्होंने अपने जीवन के बहुमूल्य समय का सदुपयोग किया। नागड़ एवं गुजरात प्रदेश में भट्टारक सकलकीर्ति जैन धर्म के ह्रास को देख कर ही गृहस्थ से साधु बने तथा आठ वर्ष तक और परिश्रम पूर्वक अध्ययन करके उस प्रदेश में जैन धर्म एवं साहित्य की ऐसी नींव डाली कि उनकी मृत्यु के पश्चात् की यह परम्परा ३०० वर्षों तक उसी रूप में चलती रही। ये भट्टारक जहाँ धर्म गुप्त थे वहाँ जैन समाज के एक प्रकार से सम्राट भी कहलाते थे।

भट्टारक परंपरा का प्रारंभिक इतिहास—

भट्टारक पट्टावलिओं^१ के अनुसार संध प्रथम आचार्य भद्रबाहु संवत् ४ में भट्टारक हुए और उसके पश्चात् पुनः मुक्ति माधनंदि, जिनबाग्न कुन्द कुन्द उमास्वामि,

जैन समाज में भट्टारकों की परम्परा बहुत प्राचीन है। भगवान् महावीर के पश्चात् विभिन्न गण गच्छ एवं आम्नायों के रूप में सैकड़ों भट्टारक हुए जिनका उल्लेख पट्टावलिओं, ग्रंथ-प्रशस्तिओं, मूर्ति एवं शिला लेखों, भट्टारकीय गीतों आदि में हमें उपलब्ध होता है। प्रस्तुत लेख में लेखक ने भट्टारकों की परंपरा पर विशद प्रकाश डाला है।

लोहाचार्य आदि आचार्य भी भट्टारकों की परम्परा में ही होने वाले मान लिये गये। इससे यह ज्ञात होता है कि प्रारम्भ में ये भट्टारक तन्म होते थे लेकिन बाद में परिस्थितियों वरा शिथिलता आने के कारण इन्होंने ब्रह्म धारण करने की परम्परा डाल दी। इस परम्परा को सबसे अधिक बल मुस्लिम काल में मिला जिसका एक प्रमाण मिन्न उल्लेख से मिलता है।

“संवत् १३१६ ई. सालि दिल्ली में भट्टारक प्रधा-
चंद्र जी राधोचैतन स्युं बाद कियो तब जोस्य। तब
दूरमां पातिस्वाह पेरोजसाहि ने कही जु हम बस मतीत
का दरसन करें तब सांसा जावेंगे। तब पातिस्वाह
अरज करी अर पूजर बांदोपिता पापबीवाल न की अरज
कराई तब कपडा १३१६ ई. सालि पहरया भट्टारक
प्रधाचन्द्र जी कलकी अमावसी के राखी १२ पाटि सारं-
व-

१. देखिये भट्टारक पट्टावलि शाक्य मंडार जूगरपुर में संग्रहीत

साह बोलबाल के चरवादार पेरो ज्यी सिकराका वैडिया करि पाटि बैठो २७ लाल बोडा को बली हुनो”

(गुटका नं० १५२ मंदिर पाटोदी जयपुर पत्र सं० १८)

भट्टारक प्रभावन्द भट्टारक रत्नकीर्ति के शिष्य थे। ये बड़े प्रभावशाली विद्वान् एवं मंत्र तंत्र के जानने वाले थे। दिल्ली में जाने पर बादशाह फिरोजशाह द्वारा प्रद्वितीय राजकीय ठाट बाट से स्वागत किया गया। इसे देख विद्वान् राघव को ईर्ष्या हुई। उसने मंत्र बल से भट्टारकजी की पालकी को कीलित कर दिया। भट्टारकजी ने तुरन्त ही अपने विद्याभल से पालकी को चला दिया। इसके प्रति-रिक्त यमुना नदी में बड़ों की नाव से घघर के घघर राघव को पार कर देना तथा घमाबस्था को पूर्णमा बना देना आदि कमकारों से बादशाह भट्टारकजी से बहुत ही प्रसन्न हुआ तथा उन्हें रावल पद से विभूषित किया। उक्त कमकारों का उल्लेख ठोलियों का मन्दिर जयपुर के गुटका नं० ६२ में निम्न प्रकार संग्रहीत है—

“दिली सुपान करता प्रवेश।

भाया सामहली नर नरेश।

पालकी चलत किलीय प्रतलि

क्षिण एक मांक मुनिराज ललि।

विद्याविलास करि दृष्ट पाण।

पालकी चली उत्तर प्रमाण।

कमंडल सु दाव कीयो प्रचंड।

राघव वचन कीय लंड लंड।

जमना जल तरुणी कुंभ भार।

शक्तिया राखी ने घघार।

मुनिराज कुंभ से विचटि दीय।

कुंभाकिलमिल धानु बरुणकीय।

पतिसाहुकाब देखै अघार।

राखी ने मुनिवर ततसार।

अभाबस हुत पुनपी प्रमाण।

भोदी राघव तखी भाण।

पतिसाहु बंदे मुनिराज पाव।

कन ऊपर मोटा बतीपराव।

रावल पद दीयो दिलीय नाथ।

तुम बड़े सुगुरु हम कीयेसनाथ।

दोहा

तुम सनाथ हम की किमो बख्योउ दिली खबोख।

श्री प्रभावन्द बाबा तिनक कीय पेरोज सतोल॥

विभिन्न गण एवं गच्छों की स्थापना

प्रारम्भ में भट्टारकों का एक ही गण (संघ) था किन्तु फिर यह मूल संघ, सैन्य संघ लाड बालकसंघ तथा फिर देशीय गण बलात्कार गण सेनगण आदि अनेक गण एवं गच्छों में बंट गया। ज्यों ज्यों भट्टारक संघ लोकप्रिय होने लगे त्यों त्यों उनमें अपने २ पाट स्थापित किए और अपने अपने प्रदेश भी बांट लिये। भट्टारकों का यह विकास संवत् १८०० तक व्यवस्थित एवं प्रभावितरूप से चलता रहा।

भट्टारकों की साहित्य सेवा

प्रचिकांश भट्टारक बड़े भारी विद्वान् हुए हैं। साहित्य निर्माण एवं ग्रंथ संग्रह की ओर उनका विशेष ध्यान रहता था। गांवों एवं नगरों में बहुत से शास्त्र भंडार उन्हीं की प्रेरणा से स्थापित किये गये थे। व्रतो-स्थापन एवं प्रतिष्ठा समारोहों के अवसर पर ये आवाक आविकाओं को जैन ग्रंथ लिखवाने के लिये प्रेरित करते और फिर उन्हें विभिन्न शास्त्र भण्डारों में विराजमान करते। राज भी नागौर, घामेर, घजमेर, ऋषभदेव कुचामण जयपुर आदि स्थानों में जो बड़े भण्डार मिलते हैं वे सब इन्हीं भट्टारकों की देन हैं। ये स्वयं विद्वान् होते थे और आवाकों के प्राग्रह से ग्रंथ रचना किया करते थे। ४० सकल कीर्ति, शुभचन्द्र, ब. जिनदास, भ० रत्न कीर्ति, ज्ञान भूषण आदि कितने ही भट्टारकों ने जो ग्रंथ रचना की थी उसमें प्रचिकांश आवाकों की ही प्रेरणा थी। भट्टारकों के संघ में प्राचार्य, मुनि, ब्रह्मचारी ब्रह्मचारिणियां एवं पंडित हुआ करते थे जो पठन पाठन ग्रंथ लेखन आदि का कार्य किया करते थे।

भट्टारकों का ऐश्वर्य

जैसे भट्टारक सबल होने पर भी मुनिवों के सम्मान जीवन बिताते थे; किन्तु फिर ये मंदिरों के एक भाग में

छो रखने लगे। वहाँ यह वगैरे सामुदायिक की ओर से हट कर बीरे बीरे शासकत्व की ओर झुक गया। ये काम बख्त खरखु करते थे तथा स्वयं को राजगुरु एवं जैन सम्राट कहते थे। इनका पट्टाभिषेक राजासम्राज्याधीन की तरह बड़ी धूमधाम से होता था। इनको राज्याध्यय प्राप्त था इसलिये पट्टाभिषेक के समय राज्य की ओर से भी इन्हें भेंट मिला करती थी। राजा के समान ही इन्हें पालकी, छत्र मोरचल आदि के उपयोग करने की छूट थी। राज्य की ओर से इन्हें बड़ी बड़ी जमीन मिली हुई थी ओर उसका प्रबंध भी इन्हीं को करना पड़ता था। इस प्रकार वे भीरे धाम शीकत की ओर बढ़ने लगे ओर जिस उद्देश्य से इस संस्था का जन्म हुआ था वह भीरे भीरे समाप्त होने लगी।

घामेर नाडी के अट्टारक

अट्टारक पट्टावलियों के देखने से ज्ञात होता है कि दिल्ली के अट्टारक पट्ट से घामेर का सीधा संबंध था। दिल्ली में बलात्कार गण की शाखा स्थापित थी। वहाँ से नामौर तथा ग्वालियर के पट्ट भी चलन हुए। संवत् १६६२ कागुण बुदी २२ को अट्टारक देवेन्द्र कीर्ति ने चाकसू (चंपावती) में अपनी स्वतंत्र गद्दी स्थापित की। इसके पश्चात् संवत् १६६१ कातिक बुदी ८ को सांगानेर में अट्टारक सुरेन्द्र कीर्ति का पट्टाभिषेक हुआ और वहाँ एक गद्दी को शाखा स्थापित की। संवत् १७२२ में अट्टारक सुरेन्द्र कीर्ति घामेर में घाये और उनका पट्टाभिषेक भी यहीं हुआ। इसके बाद जयपुर तथा भी महावीरजी में अट्टारक केन्द्र स्थापित हुए। चाकसू तथा सांगानेर जयपुर की गणना में है अतः देवेन्द्र कीर्ति के पट्टस्थ होने से बसमान तक अट्टारकों की नामावली नीचे दी जाती है।

पट्टाभिषेक होने का स्थान

१ अट्टारक देवेन्द्र कीर्ति	सं. १६६२	चाकसू
२ " नरेन्द्र कीर्ति	" १६६१	सांगानेर
३ " सुरेन्द्र कीर्ति	" १७२२	घामेर
४ " जगत् कीर्ति	" १७३३	"
५ " देवेन्द्र कीर्ति	" १७७०	"

६ " महेंद्र कीर्ति	" १७६२	दिल्ली
७ " सेनेन्द्र कीर्ति	" १८१५	जयपुर
८ " सुरेन्द्र कीर्ति	" १८२२	"
९ " सुलेन्द्र कीर्ति	" १८५२	"
१० " नरेन्द्र कीर्ति	" १८८०	"
११ " देवेन्द्र कीर्ति	" १८८३	"
१२ " महेंद्र कीर्ति	" १९१८	"
१३ " बन्द्र कीर्ति	" १९७४	"

इस प्रकार घामेर की अट्टारकीय गद्दी पर १३ अट्टारक हो चुके हैं। इन सभी अट्टारकों ने जैन धर्म साहित्य एवं संस्कृति की महत्वपूर्ण सेवाएँ की थीं जिनका उल्लेख मंदिरों में प्रतिष्ठित मूर्तियों के मुख, प्रभों एवं उनकी प्रशस्तियों तथा पट्टावलियों से मिलता है। अब वहाँ कुछ प्रमुख अट्टारकों की सेवाओं का उल्लेख किया जा रहा है।

अट्टारक देवेन्द्र कीर्ति

राजस्थान में अट्टारक परम्परा की नींव डालने वाले अट्टारकों में देवेन्द्र कीर्ति को प्रमुख स्थान दिया जाना चाहिए। वे अट्टारक बन्द्र कीर्ति के शिष्य थे। वे अपने समय के प्रतिभाशाली विद्वान अट्टारक थे। इन्होंने अपनी प्रजन ही परम्परा स्थापित करने का निश्चय किया। चाकसू जिसे प्राचीन समय में चंपावती कहते थे उस समय साहित्य एवं संस्कृति का केंद्र था। इसलिए इन्होंने भी अपना यहीं पट्टाभिषेक किया। इस समय इनकी क्या समस्या थी इसका तो कहीं उल्लेख नहीं मिलता लेकिन इन्होंने २८ वर्ष ७ मास तथा २५ दिन तक जैन समाज पर आध्यात्मिक शासक के रूप में शासन किया। देवेन्द्र कीर्ति की गादी स्थापित होते ही राजस्थान में प्रतिष्ठा महोत्सवों एवं मंदिर निर्माण का कार्य इन्हीं की प्रेरणा से होने लगा। संवत् १६६४ में भोजपाबाब में महाराजा मानसिंह के अमात्यनामू बोधक द्वारा जो विराट प्रतिष्ठा हुई थी उसके प्रतिष्ठाचार्य बड़ी अट्टारक देवेन्द्र कीर्ति थे। संवत् १६८० में तत्सकगढ़ (टोबारामसिंह) के पहाड़ पर एक जिनसख निमग्न करवाने का भी इन्हीं को धेव है। अब भी इनके नाम का सिनालेख मंदिर के द्वार पर लगा हुआ है।

भट्टारक नरेन्द्र कीर्ति

भट्टारक देवेन्द्रकीर्ति के पश्चात् नरेन्द्रकीर्ति भट्टारक बने। इनका पट्टाभिषेक चाकसू के स्थान पर सांगानेर में संवत् १६६१ कातिक बुदी ८ के दिन हुआ। उस समय जैन समाज में सुधार का जो आन्दोलन चला था सांगानेर ही उस का प्रमुख केन्द्र था। देवेन्द्र कीर्ति एक अच्छे विद्वान् एवं कला थे। इनके कितने ही शिष्य एवं प्रशंसक अच्छे साहित्य सेवी थे। कितने ही स्तोत्रों की हिन्दी गद्य में टीका लिखने वाले अक्षयराज इन्हीं के शिष्य थे तथा सं० १७१७ में उन्होंने संस्कृत संजरी की प्रति इनकी भेंट की थी। टोडारायसिंह के प्रमुख विद्वान् एवं कवि जगन्नाथ भट्टारक नरेन्द्र कीर्ति के प्रमुख शिष्यों में थे। वे संस्कृत के अधिकारी विद्वान् थे। एक अन्य कवि बलराम साहू ने मिय्यातल खंडन नामक पुस्तक में नरेन्द्रकीर्ति का उल्लेख करते हुए लिखा है कि वैरहपंच (शुद्धाम्नाय) जिसका कि पहले आगरा और कन्नौज में प्रचार हुआ था वह अब इन्हीं भट्टारक के समय सांगानेर में उदय हुआ। इससे पता चलता है कि उसी समय से भट्टारक संप्रदाय एवं उनकी कार्य विधियों से जोशी में अपना स्था नी फलने लगी। एवं उन्हें काफी विरोध का सामना करना पड़ा होगा।

भ० नरेन्द्रकीर्ति साहित्य सेवी तो थे ही साथ में बड़े

भारी प्रतिष्ठाकारक भी थे। इन्होंने पाँवापुर (सं० १७००) गिरनार (सं० १७०६) मालपुरा (सं० १७१०) हस्तिनापुर (सं० १७१६) में प्रतिष्ठामें करवायी।

भट्टारक सुरेन्द्रकीर्ति

भट्टारक सुरेन्द्रकीर्ति भ० नरेन्द्रकीर्ति के प्रमुख शिष्य थे तथा उनके बाद भट्टारक बने। भट्टारक बनने से पूर्व इनका नाम दामोदर दास था तथा ये कालामोक्षीय खंडे-लवाल थे। ये प्रारम्भ से ही एक अच्छे विद्वान् थे तथा मत नियमपूर्वक जीवन व्यतीत करते थे। अनेक नगरों एवं ग्रामों में बिहार करके जब भ० नरेन्द्रकीर्ति २ सांगानेर आये तो दामोदर दास व संघपति जीवन को देखकर अत्यधिक प्रभावित हुए और दामोदरदास से दीक्षित होने को कहा। प्रारम्भ में उन्होंने ४ मास के लिए दीक्षा ली। भ० नरेन्द्रकीर्ति आमेर में गद्दी स्थापन करना चाहते थे। अतः उन्होंने आमेर के तत्कालीन सभी पंथों को लिखा। इस पर संघपति कल्याण ने सभी की सम्मति से भ० नरेन्द्रकीर्ति को यह लिख भेजा कि योग्य एवं समर्थ विद्वान होने के कारण दामोदरदास ३ ही को भट्टारक पद दिया जाना चाहिए। पट्टाभिषेक के लिए सभी प्रकार की सामग्री एकत्रित की गई। स्वर्ण के कलशों से पंचा-मृताभिषेक कर बड़े ठाठबाट से महोत्सव किया तथा

१. प्रथम चलयो मत आगरे श्रावक मिले कितेक।

सोलह सै तिपासिये गही किन्तु मिलि टेक ॥

फिर कामा में जल परयों ताही के अनुसारि।

रीति सनातन छाँड़ि के नई गही अघकारि ॥

भट्टारक आमेरि के नरेन्द्रकीर्ति सुराम।

यह कृपंय तिनके समे नयो चलयो अवधाम ॥

मुटका नं. ६२ ठोलियों का मंदिर जयपुर

२. श्री गुरु सांगानहरि भवि आये करण प्रकास।

मुक्त काया तो एम गति देखि दमोदरदास ॥

३. कागद भवि एही परकास दीजे पाट दमोदरदास।

बड़ो जोग्य पंडित सु अपर बल सुन्दर सोल काइ भति निर्मल ॥

भी जैन धरम लाइक परमाण एम कह्यो संगपति कल्याण ॥

उनका नाम सुरेन्द्रकीर्ति रखा। यह महामहोत्सव १ संवत् १७२२ सावण बुदी ८ मंगलवार को भ० नरेन्द्रकीर्ति के हाथों से ही हुआ। सुरेन्द्रकीर्ति धामेर की गद्दी के सर्व प्रथम भट्टारक थे। ये अपने समय के अच्छे विद्वान थे। इनकी आदित्यचार कथा सं० १७४४ की हिन्दी की अच्छी रचना है। साहित्य सेवा होने के कारण इनकी अनेक ग्रन्थों की प्रतिलिपियां करवाने की ओर विशेष अभिरुचि थी।

भट्टारक जगत्कीर्ति

भट्टारक जगत्कीर्ति अपने गुरु सुरेन्द्रकीर्ति से भी अधिक प्रभावशील विद्वान थे। इनकी अधिक अभिरुचि मंदिर निर्माण एवं पंच कल्याणक प्रतिष्ठाओं में थी।^१ संवत् १७३३ में इनका धामेर में पट्टाभिषेक हुआ और तभी इन्होंने करवर (सं० १७४१) लक्ष्मण (सं० १७४१) चांदखेड़ी (सं० १७४६) जोबनेर (सं० १७६१) आदि स्थानों में बड़ी बड़ी प्रतिष्ठाओं का संघालन किया। चांदखेड़ी में जो प्रतिष्ठा हुई वह अपने ढंग की राजस्थान में अकेली प्रतिष्ठा थी जहां हजारों मूर्तियां प्रतिष्ठित होकर राजस्थान के विभिन्न मंदिरों में विराजमान की गई। ये ३७ वर्ष तक भट्टारक रहे तथा साहित्य एवं संस्कृति की सेवा में अपना जीवन व्यतीत करते रहे। इनके कितने ही विद्वान शिष्य थे। उन में नेमिनाथ रास के लेखक नेमिचन्द्र का नाम विशेषतः उल्लेखनीय है। अपनी रचना में इन्होंने भट्टारक जगत्कीर्ति का वर्णन करते हुए लिखा है:—

भट्टारक सब उपरि जनकीरति जगजोति धरार ती
कीरति चहुं दिसि विस्तरी पंचाचार पाले सुभसारतो।

प्रमत में जीते नहीं चहुं दिसि में सब तांदी आसतो
लिमा लखन स्यो जीतिया बीरारण वी पटनायक आसतो ॥
भट्टारक महेन्द्रकीर्ति

ये भट्टारक देवेन्द्रकीर्ति के शिष्य थे। देवेन्द्रकीर्ति स्वयं भी संस्कृत के प्रसिद्ध विद्वान थे जिन की विविध कथाओं एवं पूजाओं का जैन समाज में अच्छा प्रचार रहा है। इन्हीं के शिष्य महेन्द्रकीर्ति का संवत् १७६२ में बेहली में पट्टाभिषेक हुआ। ये खंडेलवाल जाति के पण्डी-वाल गोपीय धावक थे। इन्होंने स्थान स्थान पर विह्वर करके वर्य एवं साहित्य का प्रचार किया। धामेर शास्त्र भण्डार का इनके समय में अत्यधिक विकास हुआ। इसलिये इस शास्त्र भण्डार को महेन्द्रकीर्ति शास्त्र भण्डार भी कहा जाने लगा था। भण्डार में अपने प्राचीन ग्रन्थों का जो उत्तम संग्रह किया वह आपकी साहित्य प्रियता का द्योतक है। इसी भण्डार में जम्बूस्वामी चरित्र (सं० १७६३) पार्श्वनाथ चौपई (सं० १७६१) सम्यक्त्व कोमुदी (सं० १७६३) हरिवंश पुराण (सं० १७६३) त्रिलोक दर्पण (सं० १७६३) यशोवर चरित्र (सं० १८०१) बट्टमान पुराण (सं० १८०४) सीता चरित्र (सं० १८०८) आदि कितने ही ग्रन्थों की प्रतिलिपियां अपने करवाई। दयाराम सोनी इनके प्रमुख शिष्य थे जिनके द्वारा लिखे हुए सैकड़ों ग्रन्थ जयपुर के भण्डारों में मिलते हैं। सं० १७६४ की प्रतिष्ठा के लेखों में इनकी परम्परा में भ० अनन्तकीर्ति का भी नाम पाया जाता है किन्तु उनका पट्टावलिखों में कहीं नाम नहीं मिलता।

भट्टारक सुरेन्द्रकीर्ति

ये जयपुर के भट्टारक देवेन्द्रकीर्ति के शिष्य थे।

१. सत्रासे साल भरां चाइसे संजम सावण मधि ग्रहो।

सुभ भाहै मंगलवार सही जोतिगमिले पखि किसन कह्यो।

गुटका सं. २६ ठोलियों का मंदिर जयपुर—

१. संवत् सत्रासे अर तेतीसे सावण बुदी पंचमी भणि।

पदवी भट्टारक अचल विराजित घरादान धराराज तरां।

आवेरि नहरि प्रपराम राज मधि विमलदास निधि सहित दीप।

परिमल भरि पंच कलस प्रति कुंदन पंचा मिल कल्याण दीप।

सांखीण्या वंस सिरोमणि सब विधि दुनिया ध्रम उपदेश दीप।

सं० १८२२ में इबका जयपुर नगर के पाटोही के मंदिर में स्थापित हुआ। ये संस्कृत एवं हिन्दी के अच्छे विद्वान थे तथा जैन संस्कृति एवं साहित्य के प्रबल प्रचारक थे। यद्यपि इनके समय में जयपुर में महा पंडित टोडरमलजी ने समाज में व्याप्त अंधविश्वासों एवं कुरी-तियों के विरोध में सुधार का बीड़ा उठाया था तथा मठारक संस्था के विरुद्ध समाज में प्रबल जनमत का निर्माण किया था। लेकिन सुरेन्द्रकीर्ति के प्रभाव में कोई विरोध कभी नहीं आई क्योंकि ये स्वयं श्री साहित्यिक थे और पूजा स्तौति एवं कथा आदि विषयों पर १५ से भी

अधिक रचनाओं मिली जिनमें मध्याह्निका कथा (सं० १८३१) ज्ञानपञ्चमीसी (सं० १८४०) महाकीर इबा-विशिका, जम्बू द्वीप प्रज्ञप्ति (सं० १८३३) आदि के नाम उल्लेखनीय हैं।

जयपुर में रहते हुए उन्होंने पाटोही के मंदिर के शास्त्र भण्डार में ग्रन्थों का अच्छा संग्रह किया। ५० से भी अधिक ग्रन्थों की प्रतिनिधियाँ करवा कर जयपुर के विभिन्न मंदिरों में संग्रहित की गई। प्रतिष्ठाधर्म की दृष्टि से इन्होंने सं० १८२३, १८२६ (सवाई माधोपुर) तथा सं० १८३६ (धूलेत नगर) में प्रतिष्ठायेँ करवाई।

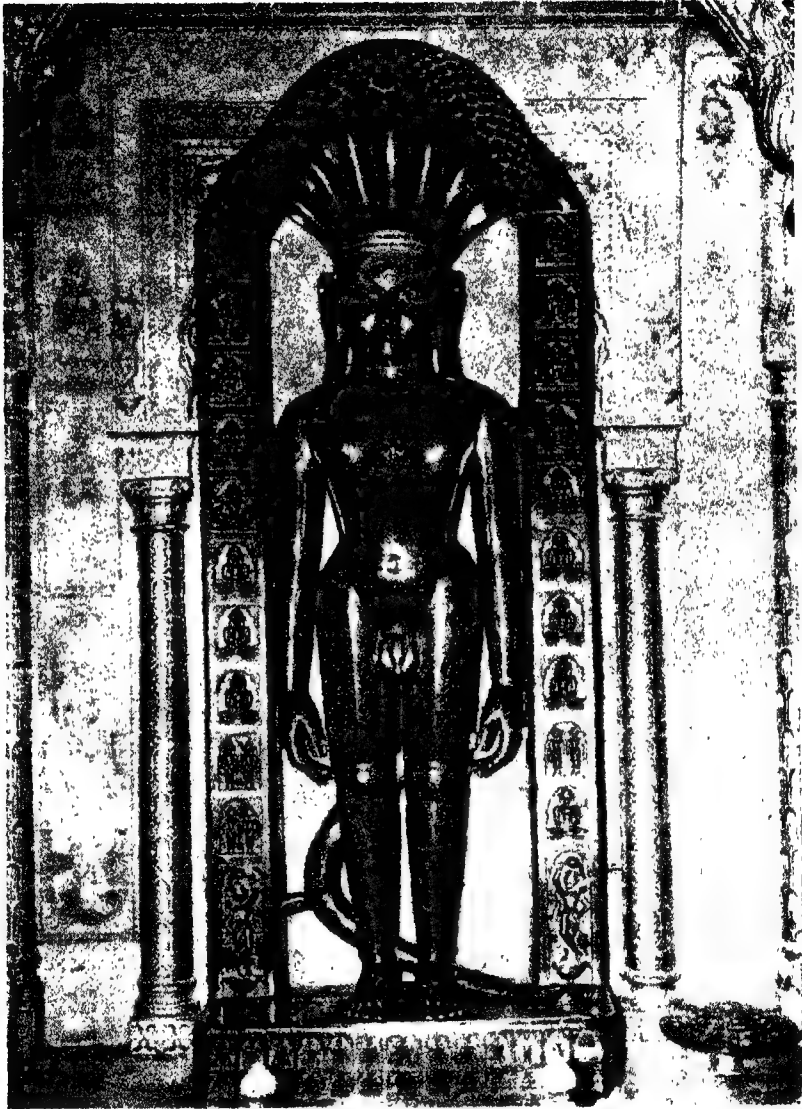
जैन दर्शन बहुत ही ऊँची पंक्ति का है। इसके मुख्य तत्त्व विज्ञान शास्त्र के आधार पर रचे हुए हैं। ऐसा मेरा अनुमान ही नहीं, पूर्ण अनुभव है। ज्यों ज्यों बद्धार्थ विज्ञान आगे बढ़ता जाता है, जैनधर्म के सिद्धान्तों को सिद्ध करता है और जैनियों को इस अनुकूलता का लाभ उठाने का अनुरोध करता है।

अहिंसा सभ्यता का सर्वोपरि और सर्वोत्कृष्ट दरजा है। यह निर्विवाद सिद्ध है और जबकि यह सर्वोपरि और सर्वोत्कृष्ट दरजा जैनधर्म का मूल है तो इसकी ओर सर्वाङ्ग सुन्दरता के साथ यह कितना पवित्र होगा, यह आप खुद ही समझ सकते हैं। जैनी लोग अहिंसा देवी के पूर्ण उपासक होते हैं और उनके आचार बहुत शुद्ध और प्रशंसनीय होते हैं, उनके व्रत और सप्त व्यसन बगैरह वालों के जानने से मुझे बहुत खुशी हुई और उनके चरित्र की तरफ मेरे दिल में बहुत आदर उत्पन्न हुआ। जैन मुनियों के आचार देखने से मुझे वे अति कठिन जान पड़ते हैं लेकिन वे ऐसे तो पवित्र हैं कि हर एक के अन्तःकरण में बहुत भक्तिभाव और आदर उत्पन्न करते हैं। ऐसे चरित्र से सर्व साधारण पर प्रभाव पड़ता है।

मैं इस निरन्तर पर आ पहुँचा हूँ कि मैं भी जहाँ तक बने जैनधर्म के मुख्य नियमों के अनुसार चलाऊँ।

—डा० एल० पी० टेसीटोरी इटालियन

—धर्म देशसा से



पार्श्वनाथ स्वामी की मूर्ति - दि. जैन पार्श्वनाथ मन्दिर, जयपुर

वीतराग - पञ्चकम्

- १ -

अध्यात्मवाद तरणो ! जगदेकवन्धो !
सद्ज्ञान-सञ्चरण—सत्करुणैकसिन्धो !
संतप्त-भूतल-पयोद ! महामुमुक्षो !
त्वद् वीतरागपदवीं प्रणमामि भक्त्या !

- २ -

त्वं विश्रुतोच्चकुल-राजकुमार आसी,
लक्ष्मी त्वदीय पदपङ्कज-सेविकाऽसीत् ।
सर्वं सुखं त्वदनुगं; न हर्षिर्मदीया,
त्वद् वीतराग-शुचितां शिरसाऽभिवन्दे ॥

- ३ -

त्वं सेवितोऽसुरसुरैः सुरनायकैश्च,
लक्षाधिकैर्जनगणैर्भिवन्दितोऽपी ।
आवेष्टितो विभुतयाः न ममाऽत्र निष्ठा,
त्वद् वीतरागसरणोः शरणं प्रपद्ये ॥

- ४ -

छत्र-त्रिकं, कुसुमवृष्टि रशोक वृक्षो,
भामंडलं, धवलचामर-दीव्यभाषा ।
नैके वरा अतिशया; न मयि प्रभाव,
स्त्वद् वीतराग गरिमां किल कीर्तयामि ॥

- ५ -

रागादिदोष-दनुजा मनुजान् तुदन्ति,
सीदन्ति सज्जनजनाः स्वजनाः श्वनन्ति ।
आलोकपुञ्ज ! तिमिराकुल-मङ्गलाय,
त्वद् वीतराग महिमां विवृणोमि लो ॥

Dr. Kastoor Chand Kasliwal,
M A., Ph.D., Shastri, Jaipur.

Importance of the Jaina Grantha Bhandars

SINCE the Adoption of system of writing, manuscripts were probably being written and placed in the Grantha Bhandars. Grantha Bhandars are, therefore, amongst the earliest literary institutions of the Country. The collections are not of today but centuries old. They are the results of hard and continuous efforts from generation to generation. Before the manufacture of paper, the manuscripts were written on palm leaves, cloth and other material but when the plam leaves industry was replaced by paper industry, all the manuscripts were re-written on paper.

These Grantha Bhandars were literary centres in the true sense. They provided help to the scholars and public in enhancing their knowledge. But their importance lies not only in this but also in the fact that they saved the treasure of knowledge from destruction. In this respect the contribution of Jainas is really great. Even today the earliest and authentic manuscripts of several works written by scholars other than the Jainas are preserved only in these Bhandars.

But apart from literary importance of these Bhandars their importance may be acknowledged also from

The author, who has worked extensively in the research of Jaina Bhandars throws in this article a vivid light on their importance. Grantha Bhandars were literary centres in the true sense. They helped the scholars and the public in enhancing their knowledge. But apart from their literary importance, these Bhandars are the store-houses of Indian Art, Cultural and Historical works and the manuscripts lying hidden in the pothies of these Bhandars, if properly scrutinised, may throw a new light on the history of our country.

other points of view. They quenched the thirst of scholars and provided help to the lovers of History, Art and Culture also. There is a great scope for research in these subjects on the basis of collections in these Bhandars. The manuscripts were collected from the place where the Grantha Bhandar exists but they were brought from various places which were the centres of literature, culture and of political activity.

Amongst such places are Delhi, Agra, Ajmer, Abu, Nagaur, Todaraisingh, Chatsu, Sanganeer, Bharatpur, Jaisalmer, Jodhpur, Jaipur, Surat, Sikandarabad, Bundi, Mandalgarh, Dungarpur, Chittor, Ranthambhor and Udaipur. The manuscripts written or copied in those places provide information regarding names of the places, names of rulers by whom they were got copied, after being copied to whom they were presented and lastly

sometimes they mention also the cost incurred in obtaining them. This information is available in most of the manuscripts. The Authors of Apabhramsa and Hindi works also give some description about the rulers of their time. The city or town where the manuscripts were written and the general conditions of the people there are described, which information if collected and coordinated would provide good material for a cultural history of the times. These Bhandars have played a great part in the development of the educational and cultural life of the Country, because in the past they were literary centres and continue to be so even at present. There are many manuscripts on the basis of which love of the common people for Art and Painting at that time can be judged. Taking into consideration all these points, we shall now judge the importance of the Grantha Bhandars under the following heads :—

- (1) Historical Importance
- (2) Literary Centres
- (3) Educational Centres.
- (4) Material for Art and Painting
- (5) Treasure houses of earliest manuscripts and
- (6) Treasure Houses of non-Jaina works.

1 Historical Importance

The Grantha Bhandars are very important from the historical point of view. There are several works exclu-

sively on the subject of History. Besides, we find that the authors and copyists of the manuscripts give some description of the rulers, the cities or towns where they wrote or copied and the patrons who encouraged learning. Such colophons called Prasastis, are written generally either at the end or in the beginning of the works. On the basis of these, the time of many rulers can be determined, history of old cities and towns can be prepared. As manuscripts dated from 10th Century onwards are available, so a history of past one thousand years can be reconstructed also on the basis of the material found in the Jaina Grantha Bhandars.

There is a manuscript in the Shashtra Bhandar of Pandya Lunakaran of Jaipur which gives the description of emperors who had been on the Delhi throne. It also describes the history of the foundation of Delhi. According to it, it was in the time of ANANGAPAL that the city was founded and called Dhilli. The same word 'Dhilli' for Delhi was used by Sridhara, an Apabhramsa scholar of the 12th Century in his PARSVANATHA CHARITA (1). Similarly in the Shashtra Bhandar of Jaina temple Terapanthi, Jaipur there is a manuscript called "RAJAVAMSA VARNANA" which presents a complete description of the rulers of Delhi from the Pandavas onwards. It gives years and months of the reign of various rulers. For

१. विष्णुसहस्रनाम, सुप्रसिद्ध कालि, दिल्ली पददण्ड, कल्याणविद्यानि ।
 सख्यनामो एकादशहृदि, परिवर्तित कर्मसह परिग्रह ।
 कल्याणदुर्गादि, भाग्यद्वयमासि, रविचारि समाधिद्वय विविधमासि ।

example about Prathvi Raja of Delhi the author says :—

पृथ्वीराज महिपालः क्रमात् षोडशवत्सरः ।
एकविंशतिनास्तत्र मासैक षटिका त्रयं ॥ ७ ॥

In the same way, the manuscript of 'Pati Sahika Beora' the author narrates the reasons of downfall of Prathaviraja as follows :—

तब राजा पृथ्वीराज संजोगता परणी । जीह राजा
कैसा कुल सोला १६ सूरि का १०० हुमा त्याके मरोसे
परणी त्यापी । लडाईं सावता करो । परणी राजा जैचंद
पूंगलो पूग्यो नहीं । संजोगता सरूप हुई । तहि के बसी
राजा हुनो । सो महेला हो का रहो । महीना पंदरा बारा
ने नीसरयो नहीं ।

We find references not only to the rulers of Delhi but also to rulers of states, Governors of Provinces and Districts and Big Jagirdars. Information also about the rulers of various Rajput states of Jaipur, Jodhpur Bikaner, Udaipur, Bundi, Kotah, Bharatpur and others can be collected. The references show that some of the Rajput Rulers and Administrators were great patrons of literature and Art and under their rule several manuscripts were written. They encouraged scholars and patronized them.

Apart from the independent historical works, there are several works in which the authors make casual or incidental references. They are also sometimes helpful.

Banarsidasa, a famous poet of 17th Century makes brief but correct references to Akbar and Jahangira and Sahjahan in his "ARDHA KATHANAK", a life history of the poet himself.

संवत् सोलहसे बासअ.

आयो कातिक पावस नअ ।

छत्रपति भकवर साहि जलाल,

घगर घागरे कीनो काल ॥ २४६ ॥

भाई खबर जोनपुर मांह,

प्रजा अनाथु भई बिनु नाह ।

पुरजन लोग भए भयभीत,

हिरदै ध्याकुलता मुख पीत ॥ २४७ ॥

References like the following, in the Prasastis of Adipurana written in Sanskrit by a scholar in Sambat 1693 (1636 A. D.) are found in many manuscripts :—

संवत् १६६३ वर्षे श्रावण सुद ५ भीमवासरे नगरे
बोधदुर्गाख्ये ।

साहिजहां — दिल्ली — पते राज्यं सेवकोपसिहे
धम्मपूर्व कुर्वति ॥ ५ ॥

In the SATMALA VARNAN, a Hindi work of 1764 A. D. the poet Srutasagar gives an enlogic description of Bharatpur and its founder Surajmal.

देस काठहूड विरजि में, बदनस्यंघ राजान ।

ताकै पुत्र है भलो, सूरजमल गुणधाम ॥

तेजपुंज रवि है भलो, न्यायनीति गुणवान ।

ताको मुजस है जगत में, तपे दूसरो भान ॥

तिनह जु नगर बसाइयो, नाम भरतपुर तास ।

सा राजा समदिष्टि है, परबिच्यार उपवास ॥

Manna Lala Scholar of Jaipur wrote "CHARITRASARA" in the year 1814 A. D. and at the end of the work he describes Jaipur as follows :—

तहां सवाई जयपुर नाम,

लसत नगर रचनो भभिराम ।

बहु जिन मन्दिर सहित मनोग्य,

मानू सुरगण बसने जोभ्य ॥ ४ ॥

जगतसिंह राजा तसु जान,

कंपत भरिगन करे प्रनाम ।

तेजवंत जसवंत विशाल,

रीझत गुनजन करत निहाल ॥ ५ ॥

The writer of Padmanandi Panhca-Vinsati, Jagat Rama writes about Aurangzeb :

नवखंड में जाकी भान, तेजवंत दीपे जिम भान ।
राज करे श्रीश्वरगसाहि, जाके नहों किसी परवाहि ॥

Lohat, a famous poet of Hindi literature completed his Yasodhar Chaupai in the year 1664 A. D. He gave some description of the Raja of Bundi named Bhavsingh in the following way :—

बूंदी इन्द्रपुरी जलिपुरी कि कुवेरपुरी,
रिटि सिटि भरी द्वारिका सी घरी घर में ।
बीलहर भाम घर घर में विचित्र वाम,
नर कामदेव जैसे सेवे सुखसर में ।
बापी बाग बाहुण बाजार बीची बिचा बैद,
बिबुध विनोद जानि बोले मुखि नर में ।
तहां करे राज भावस्यंघ महाराज,
हिन्दुधर्म लाज पातिसाहि आज कर में ।

There are hundreds of the references in the Prasastis of the texts written by the Jaina authors.

Apart from the historical material about the rulers, there is material for the Jaina Devans and Administrators of States like Jaipur, Jodhpur, Bikaner, Udaipur and Bundi. Jains occupied high posts in the States and always remained loyal to their Rulers. The Devans and Administrators served the Rulers not only in the time of peace and prosperity but also in the time of the war and troubles.

For the history of some ancient cities and towns not only of Rajasthan but also of India, the manuscripts preserved in these Bhandars can supply material because in the most of the Prasastis the names of the cities and towns are invariably mentioned and some descriptions supplied.

Literary Centres

The Rulers of Rajasthan States took great interest in literature and patronised poets and scholars, Charanas and Bhats who were court poets and created poetic literature. In the States there were Grantha Bhandars or Pothikhanas established by these Rulers. Such Bhandars are of great importance and exist in Jaipur, Alwar, Udaipur, Bikaner etc. The capitals of these States were the literary centres as the prominent Scholars used to live in the Darbars of these Rajput Rulers. The Darbars of Udaipur, Amer, Bikaner, Jodhpur and Bharatpur were well known among them. In the ancient time the cities like Champavati, Todajaisingh, Malpura, Chittor, Nagaur, Merta, Jalore, Ranthambhore, Mandalgarh and Kumbhalgarh etc., were main centres.

But apart from these libraries patronised by the Rulers, there were several literary centres which were related to Jains. These literary centres were generally called the Grantha Bhandars where the work for writing of new works and copying out the old ones used to be done by Scholars. The Grantha Bhandars or literary centres were under the spiritual heads of Jaina Church or scholars of high calibre. Jaisalmer, Nagaur, Ajmer, Baran, Fatehpur, Bikaner, Kotah, Ranthambhore, Dungarpur were the centres under the Bhattarkas or Jatis while the Bhandars of Sanganer, Jaipur, Bundi, Campawati, Udaipur and Sagwara were under the scholars who were generally

requested by the house holders to compose works for the laity.

These Grantha Bhandars remained the centres of literary activities of many scholars. Padmanandi, Harisena (10th Century), Hari Bhadra Suri, Asadhar (13th Century), Bhattaraka Sakal Kirti (15th century), Bhuwan Kirti (16th Century), Subha Chandra (16th Century) Rajmalla (16th Century), Todarmal (18th Century), Jaya Chandra (19th Century), and hundreds of others composed new works sitting in these Bhandars. The work of copying out the manuscripts was also continuously done for years together in the Bhandars of Toda-raisingh, Malpura, Jaisalmer, Nagaur, Ajmer, Amer, Champawati, Sagawara Udaipur, Dungarpur, Agra, Delhi, Patna, Surat, Khampat. These Cities remained big literary centres.

Educational Centres

The importance of the Jaina Grantha Bhandars is not only from the historical and literary point but they are equally important from the educational point also. These Grantha Bhandars were great educational centres also. In the big centres like Amer, Ajmer, Jaisalmer, Nagaur, Sagwara, Bikaner, there were arrangements for imparting education to the adults and children. After primary education the students were taught Prakrit and Sanskrit. At least for every Jaina child primary education was socially compulsory and after completing his education, the students used to read Grammar, Kosa,

Kavya, Dramas and books of Philosophy. The books on grammar, Kosa and Kavya were not restricted to works written by Jaina authors only, but the famous books on grammar like Saraswata, Siddhanta Chandrika, Katantra Rupmala etc. were also read. In lexicography, the books like Amar Kosa and Namamala of Dhananjaya were taught. In the Kavya literature, the Kavyas written by poets like Kalidasa, Bharvi, Harsa etc. were often studied.

In this respect the services of Bhattarakas like Shubha Chandra (2) (1393 to 1450 A. D.) Jina Candra (1450 to 1514 A. D.), Prabha Chandra (15th century A. D.), Sakal Kirti (15th Century), Subha Chandra (16th Century) Gyana Bhusana (16th Century) Davendra, Kirti (17th Century), etc. are remarkable. They were the main propagators of education. Under each of them there were hundreds of students getting education. Like Bhattarakas, Acharyas also rendered some services towards enhancement of education. There were hundreds of students under Acharya Hemachandra receiving education on various subjects. There was no systematic or classwise education but the students were educated on the basis of books.

Material for Art & Painting

The Grantha Bhandars of Rajasthan are equally important for illustrated manuscripts. The Jaina monks and Shravakas both took great interest in beautifying the manuscripts. They were the lovers of art and painting. These illustrated manuscripts are use-

ful for a study of the History of India miniature and painting. There are three kinds of illustrated manuscripts namely those of Palm leaves, paper and cloth. Besides these three main kinds, there are also wooden plates which have some coloured paintings. Illustrated Palm leaf manuscripts are found only in Jaisalmer Bhandars while the other kind of illustrated manuscripts are found in several Bhandars and mainly in the Bhandars of Jaipur, Mozmadabad, Ajmer, Nagaur, Bharatpur, Baswa and Bundi. Though there is not a big number of the illustrated manuscripts yet the material which is found in these Bhandars of Rajasthan are sufficient to establish the importance of the Bhandars regarding painting and miniature.

Palm Leaf Manuscripts

In preservation of early paintings on Palm leaves, the Jaisalmer Bhandar is the foremost one. Though this Grantha Bhandar was established in the 15th Century the collection of the illustrated manuscripts throws light on the art of painting from the 12th to the 16th Century. There are 35 illustrations in all and the 2 illustrations which are related to Assembly Hall of Jinadatta Suri clearly shows that the old system of Paintings of Elora gradually developed further. There are many good illustrations on the mixture of Buddhist and Jaina paintings. The illustrations on the life of Lord Neminatha reveal that the painters of the 12th Century were not limited to the paintings of the portraits only but they

were experts also in making other paintings. The most wonderful paintings which has been found on the palm leaves relates to the illustration of lotus Creeper. The date of this painting must be about 12th Century. The system of this Patrika is just like the painting in Bharat and Bahubali Chand. But there is some special art in the ornaments. In one of the paintings, two ladies are shown enjoying boating.

Treasure Houses Earliest Written Manuscripts

The importance of these Grantha Bhandars is not only that these have thousands of manuscripts, but also on the basis that these Bhandars are the centres of earliest written manuscripts, whether the manuscript is on palm leaves or on paper. The Jain Grantha Bhandar possess earliest written manuscripts. The earliest manuscript written on palm leaves is of Samvat 1117 i. e. 1060 A. D. The name of the manuscript is Ogha Nirjukti Vratti composed by Dronacharya. The original book is in Prakrit while the commentary is in Samskrit. The Prasasti of the manuscript is as follows :—

संवत् १११७ मंगले महाश्री ॥ छ ॥

पहिलेन लिखितम् मंगलं महाश्री ॥ छ ॥

Now we shall give two important Prasastis of old manuscripts available in the Granth Bhandars of Jaisalmer and written on palm leaves :

(1) *Panchasara Prakarana Laghu Vratti* : (पंचसार प्रकरण लघुवृत्ति) The manuscript was written in the year 1064 A. D.

by Jasodhara. It is preserved in Birhad Gyana Bhandar, Jaisaimer, the Prasasti of which runs as under :—

संवत् ११२१ ज्येष्ठ सुदि ११ बुधदिने जसोधरेण
लिखितम् ॥

(2) *Kuvalayamala Katha* (कुवलयमाला कथा) of Udyotan Suri was written in the year 1082 A. D. The work is in Prakrit and has 254 folios of 25½" X 2" size. In the Prasasti only name of the year has been mentioned.

संवत् ११३६ फाल्गुन वदि १ रविदिने लिखितमिदं
पुस्तकमिति ।

Treasure Houses For Non-Jaina Works

The Grantha Bhandars are not only the treasure houses for the books written by the Jaina writers but they are also the good centres for the manuscripts written by the scholars other than Jainas. The Sadhus and also the house-holders made no difference while collecting the manuscripts for these Bhandars and they collected giving them the some importance to the manuscripts written by non-Jaina scholars also. Some of the

manuscripts are also such which are available in these Jaina Bhandars alone. In this respect the Grantha Bhandars of Amer, Jaipur, Nagaur, Bikaner, Jaisalmer Churu, Kotah, Bundi and Ajmer are important.

The Jaina Scholars not only saved the manuscripts from destruction but also wrote commentaries, Vrittis, and Bhasyas on them. They translated them into Hindi and gave full support for their wide circulation.

The manuscripts relating to the subject of Kavya, Katha, Vyakarana, Ayurveda, Jyotisa and subjects of other general interest are found in good number. Manuscripts even on the religious subject based on the Smritis, Upnisadas, Samhitas, Brahmanas are also available in collection of these Bhandars. There are about 500 manuscripts only in Jaina Shastra Bhandar of Mandir Patodi Jaipur on the above subjects.

The manuscript of Kavya Prakasa of Mammata written in the year 1158 A. D. exist in the Jaisalmer Bhandar. It was written in Anhilpattan when King Kumarpala was the Ruler.

भगवान महावीर के प्रति

देव तेरी लौ जलायें ।

विश्व के इतिहास में, अनूठा तुमने स्थान पाया ।
विश्व के कल्याण को, आदर्श का माध्यम बनाया ॥
मानवीय-परम्परा का, किया उच्च विकास तुमने ।
दानवी दुष्टतियों का, किया सफल विनाश तुमने ॥
आत्म-मूलक साधना में, नया तुमने प्राण फूँका ।
आत्म घाती-पाप मूलक, वासना का स्रोत सूखा ॥
साधकों की भूमिका, कितनी परम पावन बनाई ।
शिबं, सत्यं, सुन्दरं की, सुधा-शैवलिनी बहाई ॥
आप्त ! मीमांसा तुम्हारी, आत्म-अनुभवगम्य पाये ।
देव ! तेरी लौ जलायें ॥

तामसिकता दूर सात्विक-वृत्तियों को ठेलती थी ।
मूक प्राणों से अहर्निश, अधिक खुल कर खेलती थी ॥
स्वर्ग-प्रेषण का पुरोहितवाद था कैसा निराला ।
धर्म सूत्रों में अधार्मिक-सूत्र का था बोल वाला ॥
वधक-बोधक, वध-विरोधी, सफल आन्दोलन चलाया ।
तिमिर पूरित मन्दिरों में, ज्ञान का दीपक जलाया ॥
अहिंसा के अस्त्र से, जगते अभय सन्देश पाया ।
क्रूर हिंसक भववृत्तियों का, भावना में अन्त आया ॥
अहिंसा के जलद से, विध्वंस दावानल बुझायें ।
देव ! तेरी लौ लजायें ॥

अर्थ की अभ्यर्चना बस, लोक-मानस कर रहा था ।
समर से जर्जरित जग का, घाव भी कब भर रहा था ॥
अर्थ ने पतनोन्मुखी, वैषम्य का निर्भर बहाया ।
अर्धगामी धर्मगुरुओं को, अधोगामी बनाया ॥
अर्थ के केन्द्रीकरण को, अनर्थों का मूल माना ।
रक्त शोषक-वृत्ति को, आदर्श के प्रतिकूल माना ॥
धर्म अपरिमह बताया, स्वयं पर रखने नियंत्रण ।
शान्ति मूलक क्रान्ति करने के लिए वह था निमंत्रण ॥
विश्व के वैषम्य की, स्थायी चिकित्सा कर दिखायें ।
देव ! तेरी लौ जलायें ॥

निन्दनीय परम्परा ने, वर्ण-भेदों को बढाया ।
पाठ कल्पित उच्चता का, दिवा-अन्धों को पढाया ॥
मनुज के मौखिक अखिल-अधिकार जिसने कुचल डाले ।
पतित-पावन देवता के, द्वार पर लग गये ताले ॥

एक मानव-जाति का, देवी विगुल तुमने बजाया ।
 चेमकारी क्षीर-नीर-विवेक को, सहसा जगाया ॥
 उच्चतम-आचार से ही, उच्चता की सृष्टि होती ।
 आत्म-शोधक दृष्टि से ही, सद्गुणों की दृष्टि होती ॥
 आज फिर आचार और विचार को ऊंचा उठाये ।
 देव ! तेरी लौ जलाये ॥

नारियों की योग्यता पर, आक्रमण नर कर रहे थे ।
 पक्ष-पोषक शास्त्र के, उद्धरण आगे धर रहे थे ॥
 विशद पातिव्रत-प्रणाली, स्वार्थ का संबल बनी थी ।
 प्रथा के कारागृहों में, नारियाँ दुर्बल बनी थी ॥
 साधना में स्थान स्त्री को, पुरुष के समकक्ष दे कर ।
 अन्धश्रद्धा से किया विद्रोह, सच्चा पक्ष ले कर ॥
 नारियों का स्वाभिमान, सहस्र रूपों से जगाया ।
 हृदय से दौर्बल्य-सूचक, हीन भावों को भगाया ॥
 आज महिला-जाति की फिर, सुप्त आत्मा को जगाये ।
 देव ! तेरी लौ जलाये ॥

सत्य शोधक दार्शनिकता, दुराग्रह में फँस रही थी ।
 शुष्क तार्किकता समुज्ज्वल, तत्त्वबल को बस रही थी ॥
 शान्ति का स्थल धर्म भी, संघर्ष का स्थल हो रहा था ।
 एकता का अमर गायक, एकता को खो रहा था ॥
 दार्शनिक संसार को, स्याद्वाद का अमृत पिलाया ।
 पूर्व-पश्चिम से विरोधी, तत्त्व सूत्रों को मिलाया ॥
 समन्वय की दृष्टि ने, संघर्ष का कारण मिटाया ।
 संकुचित चिन्तन-प्रणाली में, स्वतः औदार्य आया ॥
 समन्वय की साधना से, सांप्रदायिकता मिटाये ।
 देव ! तेरी लौ जलाये ॥

बीसवीं इस शताब्दी के, मोड़ पर हम रुक रहे हैं ।
 गगनचुम्बी महल कितने, ढह गये हैं, ढह रहे हैं ॥
 क्रान्ति की अभिव्यक्तियाँ, अस्तित्व को देती चुनौती ।
 जागरण के क्षणों में, जलनी नहीं निश्चेद व्योति ॥
 शब्द की अभिव्यजना को, क्रिया की रहती अपेक्षा ।
 अन्यथा निर्जीवता से, प्राप्त होती है उपेक्षा ॥
 समय है; आदर्श को, व्यवहार में साकार कर के ।
 वचना की व्याधियों का, मूल से उपचार कर के ॥
 योग्यतम अनुगामिता का, दीप आकासी जलाये ।
 देव ! तेरी लौ जलाये ।

Dr. K. C. Jain, M.A., Ph.D.
Government College, Ajmer.

HISTORY OF NAGARI

NAGARI, one of the oldest towns not only of Rajasthan but of India, is situated at a distance of 8 miles from Chittor. Its ancient name was Madhyamika. There are legendary traditions about the antiquity of this place.¹ The old remains discovered in the excavations prove that this town flourished from the Mauryan period up to the Gupta period. The punch marked coins were also found in a large number.²

In the third or second century B. C., Nagari was a place of importance. At this time, Gajayana Sarvatata, son of a lady of the parasara Gotra³, constructed the *Pujasulaka Prakara* for the divinities Samkarshana and Vasudeva and has performed an Asvamedha sacrifice at Madhyamika⁴. The place, where the sacrifice specially the Asvamedha is celebrated, could not but be the capital and the person, who performs it, is the paramount sovereign who alone is entitled to perform that sacrifice. Now who could this Gajayana Sarvatata be? Dr. Bhandarkar takes him to be the Kanva ruler⁵. His view

Nagari, one of the oldest towns, not only of Rajasthan but of India, is situated at a distance of 8 miles from Chittor. Its ancient name was Madhyamika. There are legendary traditions about the antiquity of this place.

Along with Vishnavism, Jainism and Buddhism also continued to exist at Nagari.

does not seem to be tenable because Kanvas were ruling over Magadha with Pataliputra as their capital. Their empire was not so extensive as to include region of Rajasthan. Besides, the ruler named Sarvatata is not included in the list of Kanva rulers. He may be the ruler of some local Parasara Brahmanical dynasty ruling over this area.

In about second century B.C. Nagari seems to have been attacked by the Greeks, who aspiring for becoming the supreme rulers of India, cannot possibly leave the king of Madhyamika unvanquished. Patanjali⁶ (150 B. C.), the grammarian speaks of Madhyamika as being besieged by a Yavana king and refers to it in such a manner as to show that this event took place in his time. The Greek king has been identified with Menander who invested this

1. ASC., VI, p. 196.

2. IAr, 1957-58, p. 63.

3. Parasara Brahmanas are found in a large number at Pushkara

4. EI, XXII, p. 198.

5. Ibid., p. 205.

6. Mahabhasya 3-2-111

town. His silver coins also have been discovered¹.

In the first century B. C. Nagari seems to have been occupied by Sibis. The Sibis as known from the *Mahabhartā* originally settled in the Punjab. When their homeland was threatened by the foreigners, they migrated to Rajputana where they settled in the district around Madhyamika. Coins of the Sibi tribe found in this area have the legend '*Madhyamika Sibi Janapadasa*' i.e. Coins of the Sibi State struck as Madhyamika in a script of the first century B. C.²

The fact that with the rise of the Kestern Kshatrapas from the second century A. D., Nagari seems to have been conquered and annexed to their dominions, is known from the testimony of their coins. In the third century A. D., the Malavas did not permit the kshatrapas to rule over them peacefully. From the inscription of Nandasa³, a place near Nagari in Udaipur district, it is known that a Malava leader named Sri Soma raised the standard of revolt and celebrated in 225 A. D. the *Ekashashti sacrifice* to proclaim the independence of his republic. Curiously, this record does not mention the name of the enemies

defeated but it is clear that they could not have been none other than the Western Kshatrapas.

Tha Malava rule appears to have been supplanted the Hunas from the sixth century A. D.⁴ A fragmentary inscription of about the sixth century A. D. discovered at Chittor, probably brought from Madhyamika mentions *Rajasthaniya* of Dasapura (Mandasor) governing Madhyamika⁵. From the Mandasor inscription dated 532 A. D. it is known that Abhayadatta of the Naigama family performed the functions of *Rajasthaniya* of some ruler of the Aulikara dynasty of Dasapura. He protected the region containing many countries presided over by his own upright counsellors⁶. The *Rajasthaniya* mentioned in the Chitor inscription might have performed the same functions. The relations between the Hunas and Aulikaras are not definitely known. This place was well known to Varahamihira who lived in the fifth or sixth century A. D. After the Hunas, the Mauri rulers took possession of this place in about the seventh century A.D. In course of time, they deserted it and went to Chitor where they constructed the fort⁷. This place seems to have retained this name upto the

1. RIO, p. 111.

2. ASC, VI, pp. 198-204; See also I. Ar., 1957-58, p. 63.

3. EI, XXVII, p. 265; See also ASC, VI, p. 201.

4. BCV, p. 216.

5. IAr. 1958-59, p. 65.

6. CH, III, p. 52 (V17)

7. JNSI, XVII (1955)

8. VV., p. 163.

eleventh century A. D. as it is clear from the *Vipakasutra* of Abhayadeva Suri.¹

Madhyamika was a place of great importance from the religious point of view. We come across the early traces of three great religions of India namely Vaishnavism, Jainism and Buddhism. The cordial relations seem to have existed among their followers who erected excellent buildings of worship for their religious divinities.

The earliest trace of Vaishnavism is noticed at Nagari. An inscription of about the third or second century B.C. speaks of the erection of a *Pujasila-prakara* by Saravatata Gajayana, son of a lady of the Parasara Gotra for the gods Samkarshana and Vasudeva. According to Dr. Bhandarkar², *Pujasila-prakara* may mean a stone enclosure round an object of worship to distinguish it from enclosures surrounding residential buildings. But this interpretation is doubtful. *Pujasila* and *Prakara* were two different things. Two things were erected in *Narayana-vatika*. One is *Silapata* for worship and the other was the surrounding wall. It was just like the *Ayagavatta* of the Jainas. In ancient times, temples

appear to have been built in this form. *Silapata* was on the platform which was surrounded by the walls. It was known as *Narayanavatika*. This is the earliest mention of the existence of the Vaishnava temple. The next earliest trace of this type of temple is found at Besanagar in Madhyadesa. *Narayanavatika* continued to be associated with Vaishnavism because there are letters *Shri 'Vishnu Padabhyam'* engraved in the characters of the seventh century A. D. on a stone of the wall of the enclosure.³ Besides, there was another temple of Vishnu built in the fifth century A.D. An inscription found at Nagari dated 424 A. D. records the erection of a temple over foot marks of Vishnu by Satyasura and his brothers who were Vaisya by caste⁴. Fragment of an *amalaka*, the crowning members of a Sikhara temple unearthed at this place and datable in the fifth century A. D. testify to the existence of the *Sikhara* temple as early as the Gupta period⁵. With the rise of Vaishnavism, there started a revival of the Vedic sacrifices. The Vajapeya sacrifice was performed in the fourth century A. D. by some person, and his sons erected a Yupa in order to commemorate it⁶.

1. JASG, p. 187.

2. PRAS, wc., 1916, p. 49.

3. EI, XXII, p. 198.

4. This enclosure is known as *Hathibada* because when Akbar came here to reduce Chitor, he used it as his elephant stable. Actually, it is not a structure of the Muhammadan period. The high massive dressed blocks of stone piled one upon another into this structure point out to the much early period.

5. ARMA, 1916, p. 2.

6. KHT II, p. 348.

7. URI, p. 55.

Along with Vaishnavism, Jainism and Buddhism also continued to exist at Nagari. Jainism was probably found in about the fifth century B. C. as it is clear from the Badali inscription which mentions the place Majhamika.¹ The Majhamika branch of the Jaina church Organization mentioned in the *Sthiravali* of the *Kalpasutra*² became famous after the name of this place. Priyagantha, the second pupil of Sushita and Supratibuddha, founded this branch in about the third century B. C. Some Kushana inscriptions of the second century A.D. of the *Madhyamika Sakha* are found at Mathura.³ This indicates that the *Sravakas* of the Madhyamika migrated to Mathura where they settled. Like the Jainas, a sect known as Madhyamika among the Buddhists arose probably from this place.⁴ It does not seem to be doctrinal but territorial in origin. The Madhyamikas emphasized on Nihilism. An inscription of about the third century B. C. with the meaning 'constructed for the welfare of all living beings' has been discovered.⁵ It may be either of the Jainas or the Buddhists.

One Stupa has been discovered at Nagari. It is constructed of moulded bricks and decorated with terracotta tiles of high artistic merit rivaling those of the best kind in Gandhara. These

terracotta tiles are of three types—1). Moulded bricks with human busts (2) Moulded bricks with animals in profile and (3) Moulded bricks with floral decorations. The art of this place does not seem to have been influenced by the Greeks but is an independent artistic creation of the Sibis.⁶ Actually, it does not seem to be the creation of the Sibis as Dr. Bhandarkar thought. It should belong to a period when moulded brick temples decorated with terracotta figures were in vogue. It is in the Gupta period when we first meet such stupas and temples. Scholars hold that it was the Buddhist Stupa but there is nothing definite to prove it. As Madhyamika was also associated with the Jainas in early times, it may also belong to them. The Jainas are noticed in erecting the stupas in early times at Mathura and other places. This stupa was converted into the Saiva temple in the fifth century A. D.⁷ There is a stone *Torana* or arched gateway of the fifth century A. D. which was constructed when the stupa was converted into a Saiva temple. Most probably, this conversion was done by the Hunas who remained associated with this place. Mihirakula, who was the follower of Saiva religion, performed persecutions both on the Jainas and Buddhists. Probably, it was converted into Saiva temple at that time. x x x

1. NJI, p. 402, Dr. Sircar thinks that it is not a BC. See JBORS, March 1954, p. 8.

2. SBE, XXII, p. 293.

3. EI, pp. 381-97 (Jaina Inscriptions from Mathura)

4. Sadasadvada by Pt. Madhusudana, p. 15. The author mentions other Buddhist sects, along Madhyamika, such as the Vaijnanika, Srotarantika and Vaibhashika.

5. URI, p. 54.

6. PRAS wc., 1916, p.49.

7. PRAS. wc., 1916, p. 49.

Abbreviations

1. ASC = Archaeological Survey of India Reports by Sir Alexander Cunningham.
 2. IAR = Indian Archaeology.
 3. EI = Epigraphia Indica.
 4. RIO = Rajasthan Ka Itihasa by Ojha.
 5. BCV = Bhandarkar Commemoration Volume.
 6. CII = Corpus Incriptions Indicarum.
 7. JNSI = Journal of Numismatic Society of India.
 8. VV = Viravinoda.
 9. JASG = Jaina Agama Sahitya me Gujarat.
 10. PRAS wc. = Progress Report Archaeological Survey, Western Circle.
 11. ARRMA = Annual Report Rajputana Museum, Ajmer.
 12. KHT = Hindu Temple by Stella Kramrish.
 13. URI = Udaipur Rajya Ka Itihasa by Ojha.
 14. NJI = Nahar Jaina Inscriptions.
 15. SBE = Sacred Books of the East.
-

With the Compliments of:

DADHA & COMPANY

CHEMISTS & DRUGGISTS

P. O. Box 541
Madras-3.

Telephone: 34716
Telegrams: "Increase"

सुखी विश्व को महावीर ने समता का संदेश सुनाया....

हिंसा से जलते प्रांगण में, करुणा का प्रभूत बरसाया ।

सुखी विश्व को महावीर ने समता का सन्देश सुनाया ॥

अभी याद है वह दिन जब मानव ने खेती खूँ की होती ।

धर्म-आड में माई ने माई पर ही बरसाई गोली ।

लेकर नाम यज्ञ-बलि का, पशुओं की मारी जाती टोली ।

मांस और मदिरा के भक्षक, पूजे गये लगाकर रोली ।

दूर किया पाखण्ड, धर्म का जग को सच्चा रूप दिखाया ॥

सुखी विश्व को महावीर ने समता का सन्देश सुनाया ॥ १ ॥

चैत्रमास की त्रयोदशी को कुण्डग्राम में जन्म लिया था ।

पिता-नृपति सिद्धार्थ तथा मां त्रिशला को सानन्द किया था ।

था निःस्वार्थ प्रेम की प्रतिमा, सहज साधनायुक्त हिया था ।

तपो, संयमी, सेवक, त्यागी, ज्ञान-प्रकाशी दिव्य दिया था ।

उसने जग को सात तत्व व नव पदार्थ का भेद बताया ॥

सुखी विश्व को महावीर ने समता का सन्देश सुनाया ॥ २ ॥

“मैं ऊंचा हूँ, वह नीचा है,” यह विचार होगा दुखदाई ।

राग-द्वेष से युक्त, जीव ने बतला शान्ति-सुधा कब पाई ।

ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र, कहकर करता है व्यर्थ लड़ाई ।

त्यागी क्रोध, लोभ, माया को, पाटो द्वेष दम्भ की खाई ।

छोटा-बड़ा कौन है पगले, सब में उसी तत्व की छाया ॥

सुखी विश्व को महावीर ने समता का सन्देश सुनाया ॥ ३ ॥

“मेरी बात सही, वह झूठा,” यह एकान्त राह को रोड़ो ।

स्याद्राव का सारयही है, हठ धर्मी से मुखड़ा मोड़ो ।

भावशुद्धि के लिये तपस्या करो, ढोंग का पल्ला छोड़ो ।

सहन शीलता, क्षमा, त्याग से टूटे हुए हृदय को जोड़ो ।

शान्ति आत्मा के अन्दर है, व्यर्थ पोसता नश्वर काया ॥

सुखी विश्व को महावीर ने समता का सन्देश सुनाया ॥ ४ ॥

हो आचार अहिंसामय, व्यवहार प्रेम की पावन धारा ।

अनेकान्त हो यदि विचार मे, जीवन होगा सुखी तुम्हारा ।

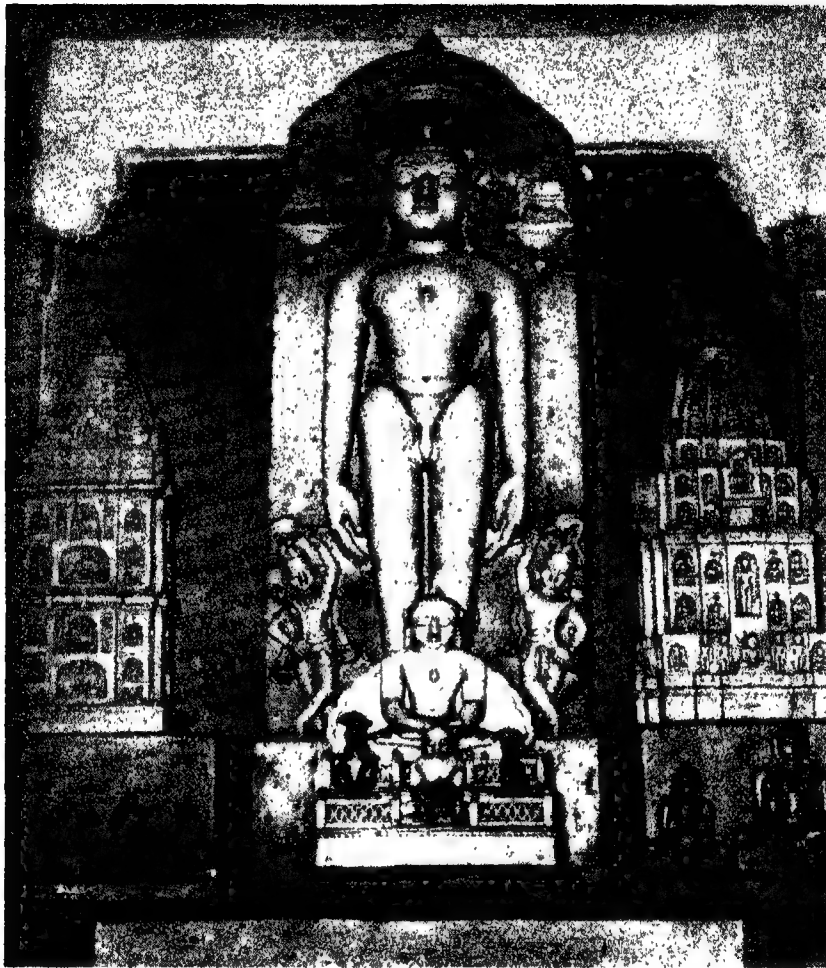
जीवो-जीने दो सबको; यह महावीर का पावन नारा ।

सूढ़ समझता नहीं, किन्तु है समझदार को एक इशारा ।

इच्छाओं की जीत, संयमी बना, साधना की समझाया ॥

सुखी विश्व को महावीर ने समता का सन्देश सुनाया ॥ ५ ॥

—श्री प्रसन्नकुमार सेठी



बीकानेर के जैन मन्दिर के भीतरी भाग का एक दृश्य

श्री अण्णरबन्द नाहृता

श्वेताम्बर अपभ्रंश साहित्य

उत्तर भारत की सभी प्रान्तीय भाषाओं का विकास अपभ्रंश से हुआ है। हिन्दी, राजस्थानी, गुजराती का तो अपभ्रंश से सीधा एवं अनिच्छित सम्बन्ध है। इन भाषाओं को अपभ्रंश की देन महान है। ५० वर्ष पहले तो अपभ्रंश जैन ग्रंथों को प्राकृत भाषा का माना जाता रहा इसलिए इनके महत्व को धीरे विशेष ध्यान नहीं गया। पर पश्चात् जर्मन विद्वान डा० हर्मन जेकोबी को जब सर्व प्रथम घनपाल की अपभ्रंश की रचना 'अभिसयत्त कहा' मिली तो वे बड़े प्रसन्न हुए और उनको प्रकाशित करने और उसकी भाषा का वैज्ञानिक अध्ययन करने को बड़े उत्साहित हुए। उसके बाद जैन मंडारों की ज्यों-ज्यों खोज होती गई, बहुत सी अपभ्रंश रचनाएँ मिलने लगीं। कुछ बौद्ध रचनाएँ भी मिलीं। उन सबको बहुत ही महत्व की मान कर हिन्दी और गुजराती के विद्वानों ने अपने साहित्य के इतिहास ग्रंथों में उनका उल्लेख करना प्रारम्भ किया और अब तो अपभ्रंश साहित्य इतना अधिक प्रसिद्ध हो चुका है कि उसके सम्बन्ध में कई शोध प्रबन्ध लिखे जा चुके हैं। इधर कुछ वर्षों में दिल्ली, अमेर, जयपुर, नागौर, अजमेर आदि के दिगम्बर जैन भण्डारों में बहुत सी अज्ञात रचनाएँ मिली हैं। जिनमें से कुछ की जानकारी तो अभी तक उन भण्डारों की सूची बनाने वाले या उन भण्डारों का अवलोकन करने वालों के प्रतिष्ठित ग्रन्थ विद्वानों को नहीं है। वीर सेवा मन्दिर, दिल्ली से प्रकाशित "अनेकान्त" में अपभ्रंश के ग्रंथों की प्रशस्तियाँ प्रकाशित हुई और जयपुर से प्रकाशित प्रशस्ति-संग्रह में भी कुछ अपभ्रंश ग्रंथों की प्रशस्तियाँ छपी थीं पर उसके बाद तो और भी बहुत से अपभ्रंश ग्रन्थ मिले हैं उनकी जानकारी शीघ्र ही प्रकाश में लाना आवश्यक है।

जैन धर्म के दो प्रधान सम्प्रदाय हैं-दिगम्बर और श्वेताम्बर। इन दोनों सम्प्रदायों के विद्वानों ने अपभ्रंश भाषा में बहुत से ग्रंथ लिखे हैं। दिगम्बर ग्रन्थ एक तो बड़े बड़े हैं और संख्या में भी अधिक हैं इसलिए उनकी ओर विद्वानों का जितना ध्यान गया है, उतना श्वेताम्बर अपभ्रंश रचनाओं की ओर नहीं गया है। प्रस्तुत लेख में श्वेताम्बर अपभ्रंश साहित्य पर विशद प्रकाश डाला है।

जैन धर्म के दो प्रधान सम्प्रदाय हैं। दिगम्बर और श्वेताम्बर। इन दोनों सम्प्रदायों के विद्वानों ने अपभ्रंश भाषा में बहुत से ग्रन्थ लिखे हैं। पर दिगम्बर ग्रंथ एक तो बड़े हैं और संख्या में भी अधिक हैं इसलिए उनकी ओर विद्वानों का जितना ध्यान गया है, उतना श्वेताम्बर अपभ्रंश रचनाओं की ओर नहीं गया है। कई रचनाओं का उल्लेख जैसलमेर और पाटण भण्डार के ताडपत्रीय ग्रंथों की सूची (सन् १९३७) में काफी वर्षों पहले प्रकाशित हो चुका है। जैन साहित्य महारथी स्वर्गीय मोहनलाल दलीचन्द देसाई ने अपने 'जैन गुर्जर कवियों' के प्रथम भाग के प्रारम्भ में उनका विस्तृत विवरण भी दिया था और एरिडस लालचन्द अग्रवानदास गांधी ने अपभ्रंश काव्यजयी में भी कुछ रचनाओं का उल्लेख किया था पर इन ग्रंथों की ओर हिन्दी के विद्वानों ने कम ही ध्यान दिया। इसलिए डा० हरिवंश कोछड़ के 'अपभ्रंश साहित्य' नामक शोध प्रबन्ध में भी साधारण कविरचित 'मिलाश बई कहा' जैसे महत्वपूर्ण श्वेताम्बर अपभ्रंश कथा ग्रन्थ का उल्लेख तक नहीं हुआ जब कि इसका

विवरण अब से ३६ वर्ष पूर्व जैसलमेर जैन मण्डार के सूचीपत्र में प्रकाशित हो चुका था। इसी तरह पाटण मण्डार की सूची में भी अनेक फुटकर अपभ्रंश रचनाओं का विवरण छपा था, उनका भी पूरा विवरण इस शोध प्रश्रव में नहीं मिलता। यद्यपि कुछ का उल्लेख उन्होंने किया भी है। उदाहरणार्थ जिनप्रभ सूरि की तीन रचनाओं का ही उन्होंने उल्लेख किया है जब कि उनकी साथ कई रचनाओं का विवरण भी इसी पाटण मण्डार की सूची में छपा है जिसके कि साधारण से उन्होंने उनकी तीन रचनाओं का उल्लेख किया है। हिन्दी अनुशीलन में कुछ वर्ष पूर्व मैंने भी जिन प्रभसूरीजी की अपभ्रंश रचनाओं का विवरण प्रकाशित किया था पर उस लेख की ओर भी किसी का ध्यान नहीं गया प्रतीत होता है। इसी तरह राजस्थानी पत्रिका में "अपभ्रंश के सन्धि काव्य और उनकी परम्परा" नामक मेरा लेख छपा था उसमें भी जिनप्रभ के अपभ्रंश के सन्धि काव्यों का विवरण दिया गया उसकी ओर भी किसी का ध्यान नहीं गया। कुछ अपभ्रंश रचनाएँ तो हमने अपने ऐतिहासिक जैन काव्य संग्रह और दादाजिनदत्तसूरि आदि पुस्तकों व पत्र पत्रिकाओं में प्रकाशित भी करदी हैं। अपभ्रंश भाषा का सबसे बड़ा श्वेताम्बर महाकाव्य हरिभद्र सूरि कृत 'हरिद्विनेमिचरिय' अभी तक अप्रकाशित है। इसी तरह साधारण की 'विलासबई कहा' भी। इन दोनों महत्त्वपूर्ण श्वेताम्बर ग्रन्थों की तात्पर्यपूर्ण प्रतियाँ पाटण और जैसलमेर के भण्डारों में हैं। हरिद्विनेमिचरिय का एक अंश 'सप्तकुमार चरिय' तो डा. हरमन जैकबी ने प्रकाशित किया था, उसी का उल्लेख डा. कोसड़ ने किया है।

इसके अतिरिक्त कुमार पाल प्रतिबोध में भी कुछ अपभ्रंश कथाएँ मिलती हैं। और उनकी जानकारी तो प्रकाश में आगई है क्यों कि यह ग्रन्थ प्रकाशित हो चुका है। पर श्वेताम्बर ग्रन्थों की टीकाओं में अपभ्रंश भाषा की कथाएँ प्राप्त होती हैं। उनकी ओर अभी तक हिन्दी के किसी विद्वान का ध्यान नहीं गया है। मुनि पुरुष बिजयजी ने ऐसे ग्रन्थों में से देवेन्द्र सूरि कृत, उत्तराध्ययन सूत्रवृत्ति, रत्नप्रभसूरिकृत उपदेश भाग दोहरी वृत्ति, मूल

शुद्ध प्रकरण वृत्ति, आख्यानमणि कोप वृत्ति और भवभावना प्रकरण, स्वोपच वृत्ति का उल्लेख किया है। संयम भंजरी वृत्ति का परिचय मैंने हिन्दी अनुशीलन में प्रकाशित किया था। प्रस्तुत लेख में उपदेश भाग दोहरी-वृत्ति में जो अपभ्रंश के छः सन्धि काव्य प्रकाशित हुए हैं उनका संक्षिप्त परिचय करवाया जा रहा है। यह वृत्ति २३ वर्ष हुए श्री आनन्द हेम जैन ग्रन्थमाला द्वारा आचार्य हेम सागर सूरि सम्पादित प्रकाशित हुई है। इस वृत्ति के प्रथम विश्राम में ऋषभ पारणक सन्धि, द्वितीय विश्राम में गजसुकुमाल मुनि सन्धि और तृतीय विश्राम में शालिभद्र महर्षि सन्धि, अवन्ति सुकुमाल सन्धि (मेतार्थ मुनि सन्धि प्राकृत) और पूरण सन्धि, नामक अपभ्रंश कथा प्रकाशित हुई हैं और अन्य भी कुछ कथाओं में अपभ्रंश भाषा के प्राकीर्णक पद्य प्राप्त होते हैं। अपभ्रंश के सन्धि काव्यों की भाषा और शैली का पाठकों को परिचय मिल सके इसलिए उनके प्रारम्भ और अन्त के कुछ पद्य नीचे दिये जा रहे हैं।

१ ऋषभ पारणक सन्धिपद्य ७८:—

आदि—जंकर पावंपकु पव्वलालइ,
मवियह भोक्ख सोक्खु दिक्खलालइ
सन्धि बंध संबंध खन्नउ,
चरितु न रिसहैजिण्णदह वन्नउ ॥ ३ ॥
दाहिए मेरहलंड चूडामणि,
साव सुवत नाई सोपामणि ।
अस्सि अउऊक नाभि सुपसिद्धी,
नयरिपउर वण्णइन समिद्धी ॥ ४ ॥
अन्त—दससहसिहि साहुहुं सहमह,
वाहुहं अउडावई विच्छिन्नपरिणु ।
माहाइमतेरसि, निस्पम सुहरसि,
गउ निव्वणि जुगई जिणु ॥ ७८ ॥

२. चन्दन वालावीर पारणासन्धि पद्य १०१

आदि—तिसला देविकु विल्लकल हंसह,
खल्लिअनावस अवयंसह ।
छिन्न सुवन्न सुवन्न सरीरह,
पारवसन्धि अणउं जिणोरोह ॥ १०१ ॥

दहिएभरहसहि संजायउ,
 सलिय कुंडु मासु विकसायउ ।
 सुंगतारपाया रविराइउ,
 भासि नयर न परेहि पराइउ ॥२॥
 मंत-सिरितिसलानंदगु कणयज्जवितगु,
 पञ्जकासणसंठियउ
 कतिपभाव ऐसहि साइहि गोसहि,
 एक्केच्चिण निव्वाणि गउ (१०१)

३. गज सुकुमाल सन्धि पद्य, ८५

भादि-भासि नयरि वासइ पसिदिय,
 सावसुबन्नसमिदिय ।
 जा जोयणवारह दोहरतणि,
 सकि करायि नवपहुलताणि ॥१॥
 जहि धणकमयकौडिसज्जिज्जि,
 दाणि मणोरह जणह न पुज्जहि ।
 भोस्मिद्विछारियरोगिहि,
 धनंतरि मसियइ न लोगिहि ॥२॥
 मंत-इस गयसुकुमालिहि,
 चरिउ भबालहि, भइ साहसनिआहवरु ।
 जो पढ़इ भतिभरि, गुणई महरसरि,
 जाइ दूरितसुदुरियभइ ॥८५॥

४. शालिभद्र महाश्रुषि संधि पद्य ४४

भादि-शालि 'शायु' नामेण प्रसिद्धो,
 भासि शायु धणवन्न समिद्धो ।
 वल्लानामि कावि बिहवणए,
 तहि कम्मयरी भासि भाकवण ॥१॥
 मंत-इतते रबीणायउ जाया,
 भन्मुयदावि देव सबवटिठवर ।
 भर्हतम्मि विमुक्कइ नरभवि,
 दुक्कइ सिज्जिस्सहि निव एत्थु घर ॥४४॥

५. भवन्ति सुकुमाल सन्धि पद्य ५७

भादि-इह मरियनयरि नामिण भवन्ति,
 बहि सुगन्गवे इय सहति ।

तहताण पुरउ सुपबट्ट मट्ट,
 चन्नर-चउक्क-चउहट्ट-हट्ट ॥१॥
 कण कणि रकणयकिकिणिसएहि,
 मवल हरि पहेल्लिर पल्लेबेहि
 जा हसइ सज्जि पुरपायडेहि,
 तह तज्जइ, सज्जिय धयवडेहि ॥२॥

मंत-कालक्कमि जावउ सो किक्कायउ, तित्थु
 तित्थु लोयहं तणउ । 'महाकालु' कहिज्ज भज्जवि, विज्जइ
 मणि सियालि सवग जुयउ ॥ ५७ ॥

पुरणार्पि संधिपद्यउरे

भादि-मरिय एत्थुज भरहवासिनि बेमेलउ नामिपुह
 वाविकूवेदे उलसमसिउ. तहि निवसइ सम्बगुण पुरणु लि
 उत्तम कुडुबिउ ।

जसु दीसहि चरि उच्च कु रुक्कंचण घणधभाह,
 जे पुणहरि करह पुमुह संल कुजाणईसाह ॥ १ ॥

मंत-चमर पतउ चमरच बाहिमचवेवि मचवेवि
 तेहि पुरक्कबुदि तुहउ, विसज्जिवि, परमपरपय पडु पुर
 उत्तर सददुसंगेउ सज्जिवि,

भवसरि वीरजिणेसरु विकाउसगु पारेइ,
 जिव जंगमु वरंक्कपतक्क महिमंडलि बिहरेई ॥३२॥

कालिकाल सर्वज्ञ आचार्य हेमचन्द्र के मुख देवचन्द्र
 सूरि के 'मूल शुद्धि प्रकरण' की टीका १३००० श्लोकों
 की बनाई है। उस टीका में 'सुकुमालाणु' अर्थात्
 सुलसाख्यान नामक १७ कवचक का एक पूरा प्रपञ्च
 काव्य है, इसके सम्बन्ध में जैन श्वेताम्बर कास्मिण के
 मुख पत्र "जैन युग" में करीब ३० वर्ष पूर्व लेख प्रका-
 शित हुआ था पर हिन्दी के किसी विद्वान का इस महत्व-
 पूर्ण काव्य की ओर ध्यान नहीं गया। इसके मन्त के
 पद्य इस प्रकार हैं:-

येह संधि पुरुषत्व वसतिथय,
 देवचंदसूरी हों समस्थिय ।

इय बहुगुण भूसिउ जिंगरु पसंसिउ,

सुलस चरिउम्मत्थि यहं ।

निमुण्ठत पर्वतह मत्तिये,

संतण मोक्खु मोक्खत्थियहं ।

प्रस्तुत अपभ्रंश काव्य मूल शुद्ध टीका के अन्तर्गत सिन्धी जैन ग्रन्थ माला से प्रकाशित होने वाला है। देवेन्द्रसूरि की उत्तराध्ययन सूत्रवृत्ति और मलघारी हेमचन्द्र सूरि की अवभाजना स्तोत्रवृत्ति तो प्रकाशित हो चुकी है, आख्यान मणिकोष वृत्ति प्रकाशित होने वाली है। इनके अतिरिक्त संवत् १६६० में बद्धमान सूरि रचित आदिनाथ चरित्र संवत् ११६६ में लक्ष्मण गणिरचित सुपास नाह चरित्र और देवेन्द्रसूरि रचित शान्तिनाथचरित्र नामक प्राकृत काव्यों में भी बीच-बीच में अपभ्रंश के पद्य प्राप्त होते हैं। आचार्य हेमचन्द्र के व्याकरण में उद्धृत अपभ्रंश के बोझें तो प्रसिद्ध हैं, पर उन्हीं के छन्दोनुशासन में प्राप्त अपभ्रंश पद्यों को और प्रायः ध्यान नहीं गया है। बरदस्त रचित बयरस्वामी चरित्र दो सन्धियों का अपभ्रंश काव्य है जिसमें १२ और ६ = कुल २१ कड़क है। पाठ्य और खंभात के अंशों में प्रतियां हैं। रचना का परिमाण ३०० श्लोकों का है। इसके भी प्रारम्भ और अन्त के कुछ पद्य 'जैन गुर्जर कवियों के प्रारम्भ में दिये गये हैं। जूनी गुजराती वो इतिहास' के पृष्ठ ७३ में उद्धृत है। उक्त ग्रन्थ में और भी कई श्वेताम्बर अपभ्रंश रचनाओं का विवरण ३६ वर्ष पूर्व प्रकाशित हुआ था। अपभ्रंश भाषा का १२वीं-१३वीं शताब्दी तक काफी प्रभाव था। इसीलिए उपरोक्त श्वेताम्बर प्राकृत ग्रन्थों में अपभ्रंश की कथाएं एवं फुटकर पद्य उद्धृत मिलते हैं। आचार्य हेमचन्द्र ने अपभ्रंश का व्याकरण ही बना दिया एवं देसी नाम माला और छन्दोनुशासन में भी अपभ्रंश शब्दों एवं पद्यों को उद्धृत किया है। १४वीं शताब्दी तक की राजस्थानी-गुजराती रचनाओं में अपभ्रंश का प्रभाव अच्छे रूप में मिलता है और जिन प्रसूरि जो आदि की कई अपभ्रंश रचनाएं भी १४ वीं शताब्दी की प्राप्त होती हैं। १५ वीं शताब्दी के प्राचीन राजस्थानी या गुजराती रचनाओं में अपभ्रंश का प्रभाव कम बहुत होता गया है।

श्वेताम्बर अपभ्रंश रचनाएं चाहे दिगम्बर अपभ्रंश रचनाओं की अपेक्षा छोटी-छोटी और संख्या में कम मिलती हों पर उनका कई दृष्टियों से महत्व बहुत अधिक है। पहली बात यह है कि इन रचनाओं में त्रिविधता बहुत अधिक पाई जाती है और अनेकों काव्य-रूप जिनकी परम्परा राजस्थानी एवं गुजराती भाषा में कुछ सन्धे काल तक चलती रही है, उनका मूल श्वेताम्बर अपभ्रंश रचनाओं में मिलता है। प्रांतीय लोक भाषाओं में क्रमशः जो परिवर्तन आया उसका भी सबसे अधिक क्रमिक विकास का स्वरूप इन्हीं रचनाओं में प्राप्त होता है। वैसे छोटी-छोटी रचनाओं की संख्या भी कम नहीं है पर उनके संग्रहित करने का प्रयत्न जैसा चाहिए नहीं हुआ। उन रचनाओं की कई प्राचीन संग्रह प्रतियां मिलती हैं जिनमें कुछ ताड़ पत्र की १२वीं, १३वीं, १४वीं, शताब्दी की हैं और कागज की प्रतियां भी १४वीं-१५वीं शताब्दी की बहुत सी मिलती हैं।

अपभ्रंश से हिन्दी भाषा का विकास किस तरह होता गया, इसके अध्ययन के लिए दिगम्बर अपभ्रंश व्रत कथाओं का अध्ययन बहुत ही आवश्यक है। पर अभी उनकी ओर भी विद्वानों का ध्यान बहुत ही कम गया है। महापण्डित राहुल सांकृत्यायन ने स्व. परिणत महेन्द्र कुमार जैन का परिचय प्रकाशित करते हुए 'सरस्वती' में यह भी सूचना दी थी कि महेन्द्र-कुमारजी को किसी जैन भण्डार से अपभ्रंश गद्य की कोई कथा मिली है। अपभ्रंश गद्य की कोई स्वतन्त्र रचना अभी तक ज्ञात नहीं थी, अतः वह गद्य व्रत कथा शीघ्र ही प्रकाशित होनी चाहिए। इसी तरह संवत् ११२३ में साधारण (सिद्धेनसूरि) रचित ११ सन्धियाली 'बिलासबई' कथा भी शीघ्र ही प्रकाशित होनी आवश्यक है। आशा है कि हिन्दी के विद्वान अपभ्रंश साहित्य की जोड़ विशेष तत्परता से करेयें और उसके अध्ययन एवं प्रकाशन में पूर्ण योग देंगे।

★

१. नाई अपभ्रंश व्रत कथाओं का विवरण मैंने जैन सिद्धान्त भास्कर में प्रकाशित किया है। व्रतकथाओं की कई संग्रह प्रतियां श्री० दि० मंडारों में प्राप्त हैं। सुमन्वदसमी कथा सचित्र को हीरास्वामी जैन छपवा रहे थे। उसे उन्हें शीघ्र प्रकाशित करना चाहिये।

प्रो० नरेन्द्रकुमार भामावत,

एम. ए., साहित्यरत्न, हिन्दी विभाग, गवर्नमेन्ट कालेज दून्दी

‘भगवान महावीर विषयक तीन वेलि-ग्रन्थ’

महान पुरुषों का गुण-गान करना भारतीय धर्म
एवं संस्कृति का एक प्रमुख तत्व रहा है। कभी
आत्म-निवेदन के रूप में कवियों ने अपने आराध्य की
गुण-गरिमा का उद्घाटन किया है तो कभी इतिवृत्त के
माध्यम से अपने चरित्र नायक की महानता का कीर्तन।
रासो, रास, पवाड़ा, सज्जाय, विलास, मंगल, धवल,
स्तवन, स्तोत्र, ढाल आदि संज्ञक रचनाएं इसी प्रकार की
हैं। ‘वेलि’ नामक ग्रंथ भी इसी श्रेणी के हैं। जैन
वेलिकारों ने तीर्थंकर, चक्रवर्ती, सती, धर्माचार्य तथा
अन्य महापुरुषों की जीवन-गाथा को अपना वर्ण-विषय
बनाया है। तीर्थंकरों में बाइसवें तीर्थंकर भगवान नेमि-
नाथ सम्बन्धी वेलियां सबसे अधिक मिलती हैं। प्रस्तुत
निबन्ध में भगवान महावीर के सम्बन्ध में प्राप्य तीन वेलि-
ग्रंथों का परिचय प्रस्तुत किया जा रहा है।

(१) वर्द्धमान जिनवेलि:- ‘यह वेलि २४ वें तीर्थं-
कर भगवान महावीर के पंचकल्याणक (गर्भकल्याणक,
जन्म कल्याणक, तप कल्याणक, ज्ञान कल्याणक और
मोक्ष कल्याणक) उत्सव से सम्बन्ध रखती है। इसके

महान पुरुषों का गुण-गान करना
भारतीय धर्म एवं संस्कृति का एक प्रमुख
तत्व रहा है। कभी आत्म-निवेदन के
रूप में कवियों ने अपने आराध्य की
गुण-गरिमा का उद्घाटन किया है तो
कभी इतिवृत्त के माध्यम से अपने चरित्र
नायक की महानता का कीर्तन। रासो,
रास, पवाड़ा, सज्जाय, विलास, मंगल,
धवल, स्तवन, स्तोत्र, ढाल आदि संज्ञक
रचनाएं इसी प्रकार की हैं। ‘वेलि नामक
ग्रंथ भी इसी श्रेणी के हैं।

रचयिता सकलचन्द्र उपाध्याय^२ सतरहवीं शती के मध्य
के प्रसिद्ध कवियों में से थे। ये तपागच्छीय आचार्य हीर
विजय सूरि के शिष्य थे।^३ इसकी रचना सं. १६४३
और १६६० के मध्य किसी समय हुई होगी। यह ३
ढालों के ६७ पदों की रचना है। इसका वर्णन-सार
इस प्रकार है—

१. इसकी हस्तलिखित प्रति लालभाई दलपतभाई भारतीय संस्कृति विद्या मंदिर, अहमदाबाद
के नगर सेठ कस्तूरभाई मणिभाई के संग्रह के ग्रंथांक ११३१ में सुरक्षित है। यह ४ पत्रों
में लिखी गई है।

पुस्तिका में लिखा है—भाच्छं पुस्तकं दृष्टं ताच्छं लिखितं मया।

यदि शुद्धं म शुद्धं वा, मम दोषो न दीयते ॥

२. वेलि में कवि ने अपना परिचय इस प्रकार दिया है—

वीर पटोघर श्रेणि आयो, ही रज्जिज्ज शुह हीरो।

सकलचंद कहे सो नित्य समरे, चरम जिनेसर वीरो रे ॥

३. विशेष परिचय के लिए जैन गुर्जर कविता भाग १, पृ० २७५-८४ तथा भाग ३ पृ० ७६६-७४

(अ) गर्भ कल्याणक उत्सवः—वर्द्धमान के गर्भ में जाने पर माता त्रिशला ने स्वप्न देखे। गर्भस्थ शिशु ने माता को कष्ट न पहुँचाने के विचार से हलन-चलन बन्द कर दिया। इससे माता त्रिशला को गर्भ गल जाने की आशंका से अत्यधिक वेदना होने लगी। यह जानकर वर्द्धमान ने पुनः हिलना-डुलना प्रारम्भ कर दिया^१ जिससे सर्वत्र आनन्द छा गया और देवियों ने आकर माता का अभिषेक किया।

(ब) जन्म कल्याणक उत्सवः—गर्भ पुरा होने पर चैत्र शुक्ला दशमी को वर्द्धमान का जन्म हुआ। इससे इंद्र का आसन काँप उठा और देवताओं के यहां स्वयंसेवक घंटे बजने लगे। जन्मोत्सव मनाने के लिए इंद्र भगवान को मेरुपर्वत पर ले गये वहाँ उनका अभिषेक हुआ। वर्द्धमान जन्म से ही अत्यन्त रूपवान थे। उनके मुख-सौन्दर्य के आगे चन्द्रमा पराजित था। उनके होठ गुलाल की तरह लाल, आँखें कमल-पंखुड़ियों सी सुकुमार,

कपोल स्वरुण-वेलि सदृश, जीम कमल-पतों सी कान काम-हिंडोल से, नासिका शुक-बोंब सी, कंठ शंख-सदृश तथा युवा कमल-नाल सी थी। नाभि अमृत की कुंभी थी, हृदय पर श्रीवत्स का चिन्ह था।^२ ऐसे बालक वर्द्धमान को अप्सराओं ने कुरङ्गल-माला आदि से अलंकृत कर माता त्रिशला को सौंप दिया। महावीर का बचपन बड़े लाड़-प्यार से बीता। उनके पैरों में रत्नों के छुंछरे बांधे गये, नाक में फुल्ली पहनाई गई। मणि जटित स्वरुण हिंडोले में उन्हें झुलाया गया। सिर पर रत्नों की टोपी तथा गले में मणि-कंठला डाला गया।^३ भगवान बड़े होने पर खेलने के लिए नगर से बाहर वन में गये। वे इतने वीर और निर्भीक थे कि उनसे इन्द्र तक डर गया। इन्द्र की बात पर विश्वास न कर एक देवता ने संध बन कर उसको डराना चाहा पर वर्द्धमान ने उसे पकड़ कर दूर फेंक दिया।^४ इस पर देवता ने बालक का रूप धारण कर वर्द्धमान के साथ खेलना प्रारम्भ किया। खेल

१. गाभ गत्यो में भोले जाण्यों, चिता सागर साल्यो रे।
सोही दुःख सालत बहुज्यों, चितवति पुन हाल्यो रे ॥३॥
उदरथी तेमो दुख जांगी, ते सलसलियो हाल्यो रे।
तवहुं हुस्में आणंदें बोली, हाल्यो हाल्यो हाल्यो री ॥४॥ ढाल १
२. प्रभु मुखि हायो चंदलो, होठ लाल गुलाल।
आँखि इंदोवर पंखडी, कनक वेलडा गाल ॥१२॥
योयण पानसी जीमडी, श्रवण कामि हिंडोलि।
नासिका सूमठा चंचडी, कंठ शंखनें तोलि ॥१३॥
कमल नालसि बांहडी, नाभि अमृत कुंपी।
हृदय श्रीवत्सस्युं सोभतो, कडि हरिकडी लुंपी ॥१४॥ ढाल २
३. रमणनी धमधमें घुघरी, जब ठमकति चालें।
जब लोह फो केहदे सुंदरी नाक फुदडी भालें ॥२१॥
मणि जड्यें कनक हिंडोलडें, मात धूमणि खालें।
रमण टोपी मणि कंडलो, मानें पूतनें आलें ॥२२॥ ढाल २ ॥
४. इंद्र पीरा बीहाप्यो जगमां वर्धमान नवि बिहें।
अमर सभा मोहि एक दिन बोलें, इंदो आपें जोहें रे ॥१६॥
एक देव ए बात न माने, कौतक जोवा आवें।
अहि रूपे आमलितरू वेंही, निण ते कुड नवि फावें रे ॥२०॥
विर कुमर होहि रमती, कुमरें आगलि राख्यो।
विरें एबी पाडी गहिनें, सो सुर दुरि नाख्यो रे ॥२१॥ ढाल ३॥

हो खेन में बढमान उस देव-बालक के कंधे पर चढ़े और वह अपनी ऊँचाई बढ़ाता गया। इस पर बढमान ने मुक्का मार कर उसे परास्त कर दिया।^१ अन्त में देवता ने अपनी माया समेट कर प्रत्यक्ष रूप में वर्धमान के समक्ष उपस्थित हो समा मांगी और उन्हें 'महावीर' नाम दिया।^२

(स) तप कल्याण उत्सव:-माता-पिता की मृत्यु होने के बाद सब प्रकार का वैवाहिक सुख भोगकर महावीर ने वरसीदान दे दीक्षा प्रंगीकृत की। दीक्षा प्रंगीकृत करने के बाद १२ वर्ष तक घोर तप किया।

(द) ज्ञान कल्याणक उत्सव:- तप के प्रभाव से वैशाख शुक्ला वरसी के दिन महावीर को केवल-ज्ञान की प्राप्ति हुई। इस अवस्था में उन्होंने तीर्थ की स्थापना कर त्रिलोक को प्रतिबोध दिया।

(इ) मोक्ष कल्याणक उत्सव:-कार्तिक की अमा-वस्या (दिवाली) के दिन भगवान को परम-पद प्राप्त

हुआ। इसी दिन भगवान के प्रधान शिष्य गीतम गलघर को केवल-ज्ञान की प्राप्ति हुई।

(२) वीर जिन चरित्र वेत्ति:-^३ इसके रचयिता मुनि श्री ज्ञान उद्योत उन्नीसवीं शती के प्रारम्भ में विद्यमान थे। ये तपोगच्छीय पुण्य सागर के शिष्य ज्ञानसागर के शिष्य थे।^४ इसी रचना सं० १८२५ के मास पास की गई हो। १७ छंदों (८४ पंक्तियों) की इस रचना में भगवान महावीर के 'वीरत्व' को प्रकट किया गया है। भगवान महावीर अतुल बलशाली और धैर्यवान थे। वे सिद्धार्थ के पुत्र थे। २८ वर्ष उन्होंने भोग-रस में व्यतीत किये। तत्पश्चात् अगले दो वर्षों में लौकान्तिक देवों की प्रेरणा-स्तुति से सांसारिक प्राणियों को दानादि देकर ज्ञानखण्ड वन में उन्होंने दीक्षा प्रंगीकृत की।^५ दीक्षा प्रंगीकृत करते ही उन्हें मनः पर्यय ज्ञान की प्राप्ति हुई। बारह वर्ष तक छद्मस्थ अवस्था में रह कर उन्होंने तपश्चरण किया। इस काल में उन्हें कई प्रकार के उपसर्ग एवं परीषह सहन करने पड़े। बयासीस वर्ष की

१. पुनरपी बालिक थईने निरमलो, आपें होडि हामों।

सांघे बीर बढ्या तब वाध्यो, वीरें मुहकमें मार्यो ॥२२॥ ढाल ३॥

२. प्रगट थइनें प्रभुनें खामी, नाम दीइं महावीरो।

जेहवो इंद्रे प्रसंस्को तेहवो, मि परख्यो तुं हीरो रे ॥२३॥ ढाल ३॥

३. इसकी हस्तलिखित प्रति अमय जैन ग्रंथालय, बीकानेर के ग्रंथक ८५१२ में सुरक्षित है।

यह दो पत्रों में लिखी हुई है।

४. जैन गुर्जर कवियों मोहनलाल दलीलचंद देसाई भाग ३ पृ० ११३

५. श्री सिद्धार्थ राजसुत, अतुली बड बलवीर।

वर्ष अट्ठावीस भोग रस, विलसत दय बलवीर ॥१॥

वर्ष दोय रह्या आगला, लोकांतिक वयरोह।

देईदान प्रभु अणुसरे, सहज विसागुण गेह रे ॥२॥

६. (क) वर्षा:-लाई ध्यान की तारी, वन में ठाढ़ें उपशमधारी।

मेघ घटा चढ़ी छाई, पवन की झकोर झूंभे झकलाई ॥

झकलाई पौन झकोर जिहूदिशि, दमक दाखें दामिनी।

दादुर चातुक मोर रव रैं, पीरी विरही कामिनी।

तिगैं समैं बीसे रो धीरो, जलद परिसह सवि सहैं।

ग्रहो ग्रहो यतिवर धन्य तुझपरि, अचल झूधर नवि रहैं।

अवस्था में उन्हें केवल-ज्ञान की प्राप्ति हुई।^१ तब वे निरन्तर तीस वर्ष तक वे लोकोपदेशना देते रहे। अन्त में ७२ वर्ष की अवस्था में इन्द्रभूति को अपना प्रथम गणधर बनाकर^२ उन्होंने मुक्ति प्राप्त की।^३

‘वडमान जिन बेलि’ का मुख्य प्रतिपाद्य विषय जन्म-कल्याणक उत्सव रहा है वहां ‘बीर जिन चरित्र बेलि’ का तप एवं ज्ञान कल्याणक उत्सव।

(३) चन्दन बाला बेलि:—^४ इसके रचयिता भजित-देव सूरि पल्लोबाल गच्छीय आचार्य महेश्वर सूरि के

पट्टधर थे। कवि का काव्य-काल सं० १५६७ से १६२६ के बीच निर्धारित होता है।^५ अनुमान है इसी के आस-पास यह बेलि रची गई हो। प्रतिष्ठा लिपिकाल सं० १७८० आषाढ सुदि ११ बुधवार है। यह २६ छन्दों की कृति है। इसकी मुख्य कथा सती चन्दनबाला से सम्बन्धित है पर प्रसंगवश महावीर के भक्तिप्रहारी स्वरूप का भी उद्घाटन हुआ है। प्रथम चार छन्दों में भगवान महावीर के तपस्वी-रूप को-जिसने कठोर भक्तिप्रहारण कर रखा है और जो पूरा नहीं हो पा रहा है—

(ख) शीत:—तिम शीत काले शीत सबलो, वायु बाई भुंखरा।
हीमपङ्कल जोरें वोर बोरें, हरित वन जिम झंखरां॥
वरत सून तपन तंबोल तरुणी, तूली का घरा आदरें।
तिरौं समें वन गोरी शीत देशें, स्वामी भवावड गुण वरें॥

(ग) श्रीराम:—जिरा कालि रूपं जहि ताय लडकां, शृंगफाटें मृगतलां।
सर बापी रूप निवांण न दीया, झुठक दीशे अति घरां॥
घन सार मिश्रित सरस चन्दन, सजल वन जन आदरें।
तिरौं समें जिनवर अमित गुणधर, तपन तापें तप करै॥
ईम सर्व काले विषम परिसह, भूमि परिसंघ सही।
इत्यादिक पंडि वजित, निकामी अपरीग्रही॥

१. लाई ध्यान की तारीयां, करी आप्पा कलधोत।
केवल ज्ञान दर्शन तरां, पतरयों अमिल उद्योत॥
अनोपम अमित उद्योग, लोकालोक प्रकाशक ज्योत।
चल्ला आसन हरिसब आवें, आठ मुहा प्रत्तिहार्य बनावें॥
त्रिगडें जिन बैट्ठा आई, त्रिहं लोकें हुई वधाई।
मली भमरी जिन गुण गावें, मणि माणिक मोती वधावें॥

२. अनुक्रमें अपापाईं आव्या, इन्द्रभूति प्रमुख समाव्या।
कीधा शिठय में त्रिपदी आपें, अडबिह तिहां श्री संघ थापें।

३. आयु वर्ष बहोत्तर पाली, सोल प्रहरनी देशना दीधी।
योग रोधें कर्म सबि टाली, वरी शिव वधू दिन दीवाली॥

४. इसकी ६ हस्तलिखित प्रतियां अभय जैन ग्रन्थालय, बीकानेर में सुरक्षित हैं।

५. राजस्थान के हस्त लिखित ग्रंथों की खोज (अप्रकाशित) सम्पादक—मुनि कांतिसागर।



यशोधर चरित्र का एक चित्र



प्राचीन शास्त्र गोमदृसार की प्रति का एक चित्र

प्रत्यक्ष किया है।^१ अंत के छंदों में महावीर की केवल-
ज्ञान प्राप्ति एवं चंदनबाला की दीक्षा तथा नेतृत्व-गरिमा
का चित्र है।

इन तीन वेलियों के प्रतिरिक्त कई वेलिकारों ने

अपनी रचनाओं के आरम्भ में संग्रहाचरण करते हुए
महावीर स्वामी की बंदना की है। इस दिव्य व्यक्तित्व की
२५६१ वीं जन्म-जयंती पर मैं भी उसे अपनी हार्दिक
भाव भरी अर्चनाजलि अर्पित करता हूँ।

(१) अतियारे आस्तीत्व घराबतां धर्मों मां जैन धर्म एक एखो धर्म छै के जेमां
अहिंसा नो क्रम सम्पूर्ण छै अने जो शक्य तेदली हदता थी सदा तेने बलगी
रखो छै।

(२) ब्राह्मण धर्म मां पण घणां लांबा समय पच्छी सन्यासियों माटे आ
सूक्ष्मतर अहिंसा वादित थई अने आखरे वनस्पति आहार ना रूप मां ब्राह्मण
ज्ञाति मां पण ते दाखील थई इती कारण ए छै के जैनो ना धर्म तत्त्वो एज लोक
मत जीत्यो इतो तेनी असर सज्जद रीते बधती जाती इती।

—डा० एफ० मोटो सचरादर पी० एच० डी०

१. कौशाम्बी नगरी पधारिया, बहिरता श्री महावीर।

अभिग्रह मन मांहि धरइ, सम, दम, उपसम धीर ॥१॥

राम कुंवर मनोहर, लाइली योवन बेस।

पात्र अठिल पखस पड़ी, बेणी भुंद्रित केस ॥२॥

एक पात्र देहल बारणइ, इक माहि खेम शरीर।

सूप खूणो उडदना बाकुला, नमनेति डालै नीर ॥३॥

आठिम तपनइ पारणो, सुरम आबे सीस।

जोग एहवउं बउं मिलै, इम चितवई श्री जगदीस ॥४॥

श्री पं० जगलकिशोर मुख्तार, दिल्ली.

सर्वोदय का मूल स्रोत

आज कल जिस 'सर्वोदय' सिद्धांत की सर्वत्र चर्चा है, जिसका नेतृत्व आचार्य विनोबा कर रहे हैं और जिसके प्रचारार्थ 'सर्वोदय-सम्मेलन' जैसी संस्थाओं की स्थापना हुई तथा हो रही है, उसका मूल प्राचीन मूल स्रोत जैन-साहित्य में सन्निहित है। विक्रम की दूसरी शताब्दी के महात् विद्वान आचार्य स्वामी समंतभद्र ने युक्तमातृशासन ग्रंथ में उसका स्पष्ट उल्लेख किया है, उसे 'तीर्थ' लिखा है— संसार के सब दुखों में छूटने अथवा उनसे पार उतरने के लिए समीचीन घाट या मार्ग के रूप में सूचित किया है—और भगवान महावीर के अनेकीतात्मक शासन को ही वह सर्वोदय तीर्थ बतलाया है, जिसका आश्रय लेकर अश्वजीव दुःख-समुद्र से पार उतर जाते हैं। इस विषय की कारिका ग्रन्थ में निम्न प्रकार है:—

सर्वान्तबलद गुण मुख्य-कल्पं,
सर्वान्त-गुण्यं चमिषोऽनपेक्षम् ।
सर्वोपदामन्तकरं निरन्तं,
सर्वोदयं तीर्थमिदं तत्रैव ॥६१॥

इसमें स्वामी समंतभद्र, भगवान महावीर की स्तुति करते हुए कहते हैं कि— '(हे भगवन)' आपका यह तीर्थ—प्रवचनरूप शासन या परमागमवाक्य, जिसके द्वारा दुःखमय संसार समुद्र को तिरा जाता है—सर्वान्तबल है—सामान्य-विशेष, द्रव्य-परमाणु, विधि-निषेध (भाव-अभाव) एक-अनेक (अद्वैत-द्वैत), नित्य-क्षणिक आदि अशेष धर्मों को लिए हुए है; एकस्वतः किसी एक ही धर्म को अपना विषय किये हुए नहीं है—और गौण तथा मुख्य की कल्पना की साथ में लिए दिये हैं—एक धर्म किसी समय मुख्य है तो दूसरा धर्म गौण है; जो गौण है वह निरात्मक नहीं होता और जो मुख्य है उससे व्यवहार चलता है इसी से सब धर्म सुव्यवस्थित हैं; उनमें असंगता

आजकल जिस 'सर्वोदय' सिद्धांत की सर्वत्र चर्चा है, जिसका नेतृत्व आचार्य विनोबा कर रहे हैं और जिसके प्रचारार्थ 'सर्वोदय-सम्मेलन' जैसी संस्थाओं की स्थापना हुई तथा हो रही है, उसका मूल प्राचीन मूल स्रोत जैन-साहित्य में सन्निहित है। प्रस्तुत लेख में विद्वान लेखक ने सर्वोदय के स्वरूप तथा उसके उद्गम पर प्रकाश डाला है।

अथवा विरोध के लिए कोई अवकाश नहीं है। जो शासन-वाक्य धर्मों में पारस्परिक अपेक्षा का प्रतिपादन नहीं करता—उन्हें सर्वथा निरपेक्ष बतलाता है—वह सब धर्मों से शून्य है—उसमें किसी भी धर्म का अस्तित्व नहीं बन सकता और न उसके द्वारा पदार्थ-व्यवस्था ही ठीक बैठ सकती है। अतः आपका ही यह शासन-तीर्थ सब दुःखों का अन्त करने वाला है, यही निरन्त है—किसी भी सर्वार्थकान्तात्मक मित्या दर्शन के द्वारा खंडनीय नहीं है—और यही सब प्राणियों के अभ्युदय का कारण तथा आत्मा के पूर्ण अभ्युदय (विकास) का साधक ऐसा सर्वोदय-तीर्थ है—जो शासन सर्वथा एकान्त-पक्ष को लिए हुए हैं उनमें से कोई भी 'सर्वोदय-तीर्थ' पद के योग्य नहीं हो सकता।

यहां 'सर्वोदय-तीर्थ' यह पद सर्व, उदय और तीर्थ इतनी तीन शब्दों से मिलकर बना है। 'सर्व' शब्द सब तथा पूर्ण का वाचक है; 'उदय' ऊँचे-ऊपर उठने, उत्कर्ष प्राप्त करने, प्रकट होने अथवा विकास को कहते हैं। और 'तीर्थ' उसका नाम है जिसके निमित्त से दुःखमय संसार महासागर को तिरा जाय। वह तीर्थ वास्तव में धर्म-तीर्थ

है, जिसका सम्बन्ध जीवात्मा से है, उसकी प्रवृत्ति में निमित्तभूत जो भाग्य अथवा प्राप्तवाक्य है वही 'तीर्थ' शब्द के द्वारा परिग्रहीत है। और इसलिए इन तीनों शब्दों के सामासिक योग से बने हुए सर्वोदयतीर्थ पद का फलितार्थ यह है कि—जो तत्त्वविवेचन जीवात्मा के पूर्ण उदय—उत्कर्ष अथवा विकास में तथा सब जीवों के उदय—उत्कर्ष अथवा विकास में सहायक है वह 'सर्वोदय—तीर्थ' है। आत्मा का उदय—उत्कर्ष अथवा विकास उसके ज्ञान—दर्शन—सुखादि स्वाभाविक गुणों का ही उदय—उत्कर्ष अथवा विकास है और गुणों का वह उदय—उत्कर्ष अथवा विकास दोषों के अस्त—अपकर्ष अथवा विनाश के बिना नहीं होता। अतः सर्वोदय—तीर्थ जहाँ ज्ञानादिक गुणों के विकास में सहायक है वहाँ अज्ञानादिक दोषों तथा उनके कारण ज्ञानावरणादिक कर्मों के विनाश में भी सहायक है—वह उन सब रुकावटों को दूर करने की व्यवस्था करता है जो किसी के विकास में बाधा डालती हैं।

इसी से जो तीर्थ—शासन सर्वान्तवान नहीं—सर्व धर्मों को लिए हुए और उनका समन्वय अपने किये हुए नहीं है—वह सबका उदय—कारक अथवा पूर्ण—उदय—विधायक हो ही नहीं सकता और न सब के सब दुःखों का अंत करने वाला ही बन सकता है; क्योंकि वस्तु—तत्त्व अनेकांतरात्मक है—अनेकानेक गुणो—धर्मों को लिए हुए है। जो

लोग उसके किसी एक ही गुण—धर्म पर दृष्टि डालकर उसे उसी एक रूप में देखते और प्रतिपादित करते हैं उनकी दृष्टियाँ उन अन्मान्ध—पुरुषों की दृष्टियों के समान एकांगी हैं जो हाथी के एक एक अंग को पकड़कर—देखकर उसी एक एक अंग रूप में ही हाथी का प्रतिपादन करते थे और इस तरह परस्पर में झड़ते, झगड़ते और कलह का बीड़ा जोते हुए एक दूसरे के दुःख का कारण बने हुए थे। उन्हें हाथी के सब अंगों को देखने वाले निर्याल नयन सम्पन्न पुरुष ने उनकी भूल सुझाई थी और यह कहते हुए उनका बिरोध मिटाया था कि तुमने हाथी के एक एक अंग को पकड़ रक्खा है तुम्हारे पक्ष में हूये सब अंग मिल कर ही पूरा हाथी कहलाता है तो—तुम्हारे अलग अलग कथन के अनुरूप हाथी कोई वस्तु नहीं है। और इसलिए जो वस्तु के सब अंगों पर दृष्टि डालता है—उसे सब ओर से देखता और उसके सब गुण—धर्मों को पहचानता है—वह वस्तु को पूर्णतया यथार्थ रूप में देखता है, उसकी दृष्टि अनेकान्त—दृष्टि है और वह अनेकान्त—दृष्टि ही सही सच्ची अथवा सम्यक् दृष्टि कहलाती है और यही संसार में अहंकार तथा घृणा—मूलक ऊँच—नीच के भेद—भाव और बैर—बिरोध को मिटाकर सुख—शांति की स्थापना करने में समर्थ है।

ले० डॉ० कैलाशचन्द्र भाटिया,

एम. ए., पी-एच डी.

मु० विश्वविद्यालय, अलीगढ़।

पुष्पदन्त की भाषा

उत्तरकालीन अपभ्रंश का जो रूप पुष्पदन्त के काव्य में दृष्टिगत होता है उसके सम्यक् विवेचन से यह तथ्य स्पष्टतः सामने आता है कि आधुनिक आर्य भाषाओं के प्रारम्भिक रूप का विकास जिस भाषा-रूप से हुआ उससे वह कितना निकट है। इस दृष्टि से अपभ्रंश-धारा में पुष्पदन्त का स्थान अद्वितीय है। पुष्पदन्त ने अपने महापुराण में संस्कृत और प्राकृत के साथ-साथ अपभ्रंश का भी स्पष्ट उल्लेख किया है:—

सबबकड पायउ पुण अपभ्रंशउ विसउ उप्पाइउ सपसंसउ
| | |
(संस्कृत) (प्राकृत) (अपभ्रंश) (महापुराण)

अपभ्रंश का हिन्दी से क्या सम्बन्ध? इस प्रश्न पर विचार प्रकट करते हुए महापण्डित राहुल जी ने लिखा है, “इस भाषा को अपभ्रंश कहते हैं, शायद इससे आप समझने लगे होंगे कि तब तो यह हिन्दी से जरूर अलग भाषा होगी। लेकिन नाम पर न जाइये, इसका दूसरा नाम ‘देसी’^१ भाषा भी है। अपभ्रंश इसे इसलिए कहते हैं कि इसमें संस्कृत शब्दों के रूप भ्रष्ट नहीं, अपभ्रष्ट—बहुत ही भ्रष्ट—हैं इसलिए संस्कृत परिदृष्टों को ये जाति-भ्रष्ट शब्द बुरे लगते होंगे। लेकिन शब्दों का रूप बदलते-बदलते नया रूप लेना—अपभ्रष्ट होना—द्रवण नहीं भूषण है, इससे शब्दों के उच्चारणों में नहीं अर्थ में भी अधिक कोमलता, अधिक गाम्कता आती है। ‘माता’ संस्कृत शब्द है, उसका ‘मातु’, ‘माई’

उत्तरकालीन अपभ्रंश का जो रूप पुष्पदन्त के काव्य में दृष्टिगत होता है उसके सम्यक् विवेचन से यह तथ्य स्पष्टतः सामने आता है कि आधुनिक आर्य भाषाओं के प्रारम्भिक रूप का विकास जिस भाषा-रूप से हुआ उससे वह कितना निकट है। इस दृष्टि से अपभ्रंश-धारा में पुष्पदन्त का स्थान अद्वितीय है। पुष्पदन्त ने अपने महा-पुराण में संस्कृत और प्राकृत के साथ-साथ अपभ्रंश का भी स्पष्ट उल्लेख किया है। प्रस्तुत लेख में पुष्पदन्त की भाषा का विशद विवेचन किया गया है।

और ‘माबों’ तक पहुँच जाना अधिक मधुर बनने के लिए। लेद है यहाँ भी कितने ही ‘नीम-हकीमों’ ने शुद्ध संस्कृत ‘माता’ को ही नहीं लिया, बल्कि उसमें ‘जी’ लगाकर ‘माताजी’ बना उसके ऐतिहासिक साधुव्यं को ही नष्ट कर डाला। अस्तु, यह निश्चित है कि अपभ्रंश होना द्रवण नहीं भूषण था।”

प्रारम्भिक हिन्दी के इस प्रादि रूप उत्तरकालीन अपभ्रंश का प्रतिनिधित्व करने वाले महाकवि पुष्पदन्त कान्तदशी थे जिनमें एक ओर बाण की श्लेष-शीली जिसमें पद-योजना, अलंकारादि प्राचीन परिपाटी पर हैं

१. महापण्डित राहुल-हिन्दी काव्य धारा, १९४५, किताब महल, इलाहाबाद पृष्ठ ५

२. एा विज्ञानि देसी।

—महापुराण से उद्धृत।

तो दूसरी ओर भाषा का अपेक्षाकृत चलता हुआ जन-साधारण में प्रचलित रूप के दर्शन होते हैं। डॉ० हरिवंश कोखड़^१ ने पुष्पदन्त को अपभ्रंश-साहित्य का सर्वश्रेष्ठ कवि मानते हुये लिखा है—“पुष्पदन्त को अपभ्रंश-साहित्य का सर्वश्रेष्ठ कवि कहा जाय तो कोई भत्पुक्ति न होगी। पुष्पदन्त की प्रतिभा का मूल्य इसी बात से मांका जा सकता है कि इनके अपने महापुराण में एक ही विषय स्वप्न-दर्शन को चौबीस बार भक्ति करना पड़ा।”

विद्वानों ने अपभ्रंश के अनेक भेद किये हैं। डॉ० तगारे^२ ने ‘अपभ्रंश का ऐतिहासिक व्याकरण’ शीर्षक ग्रन्थ में तीन भेद स्वीकार किये हैं:—

१. दक्षिणी अपभ्रंश
२. पश्चिमी अपभ्रंश
३. पूर्वी अपभ्रंश

दक्षिणी अपभ्रंश के अन्तर्गत पुष्पदन्त तथा कनकामर की कृतियाँ सम्मिलित होती हैं। पुष्पदन्त ने इसी अपभ्रंश में अपने ग्रन्थों की रचना की पर हस्तलिखित ग्रन्थों की प्रतिलिपि गुजरात में होने के कारण पश्चिमी अपभ्रंश की भ्रमक उसमें यत्र-तत्र समाहित होगई है। पुष्पदन्त की कृतियों का विवरण इस प्रकार है:—

समय	स्थान	वर्तमान स्थिति
१. महापुराण ^३	६६५	मान्यसेट मालखेड़, (निजाम राज्य) आंध्रप्रदेश
२. जसहर चरित ^४	६६५-६७२	”
३. गायकुमार चरित ^५	वही	”

सभी ग्रन्थ दक्षिण में लिले होने के कारण दक्षिणी अपभ्रंश से सम्बन्धित रहे।

भाषा-संबंधी विशेषताएं

१. ध्वनि-परिवर्तन संबंधी विशेषताएं

ध्वनि परिवर्तन सम्बन्धी विशेषताएं सामान्यतः अपभ्रंश की हैं जिसके आदि रूपों के दर्शन हमको ‘पालि’ काल से होने लगते हैं, फिर भी पुष्पदन्त का महत्त्व इस दृष्टि से विशेष है। कि इस काल आते-आते रूपों में स्थिरता प्राप्ति हुई थी।

१.१ स्वर सम्बन्धी

अ, आ, इ, ई, उ, ऊ, ए, ओ आदि सामान्यतः स्वर प्राप्त होते हैं।

‘ऐ’ तथा ‘औ’ के स्थान पर लमशः ‘अइ’ तथा ‘अउ’ इस काल में मिलते हैं:—

ऐ-अइ	अंतरव	—	अइरव
विश्रमे	—	विसमइ	
अवै	—	अवइ	
औ-अउ	हौ	—	हउँ
औ	—	अउँ	
औंहा	—	अउँहा	
औललिहि	—	अउहलमिम, उबललु रूप भी	

मिलता है।

स्वरों में प्रायः ‘ऋ’ का लोप हो गया है, अधिकंशतः इसके स्थान पर ‘ई’ और कहीं-कहीं ‘अ’, ‘उ’ आदि स्वर भी विकसित होगये हैं:—

ऋ-इ	हृदय	—	हियय
	वृत्तपूर	—	वियपूर
ऋ-अ	शृंखला	—	संखला
तृण	—		तएह

१. डॉ० हरिवंश कोखड़-अपभ्रंश साहित्य, पृ० सं०, पृष्ठ ३४।

२. डॉ० जी० बी० तगारे-हिस्टोरिकल ग्रामर अफ अपभ्रंश, सन् १९४८, पूना पृष्ठ १५-१६।

३. महापुराण-सम्पादक, डॉ० पी० एल० वैद्य, बम्बई, १९३७-४१।

४. जसहर चरित सं० डॉ० पी० एल० वैद्य, कारंजा, बरार, सन् १९३१ ई०।

५. गायकुमार चरित—सं० डॉ० हीरालाल जैन, कारंजा सन् १९३३ ई०।

ऋ-उ ऋतु	-	उतु
वृष्ट	-	वृष्ट

कहीं-कहीं 'ऋ' के स्थान पर 'रि' भी विकसित हुआ है,

ऋत्त	-	रिक्त्त
------	---	---------

स्वरों में समीकरण तथा विषमीकरण की प्रवृत्ति काफी जाती है,

विषमीकरण : पुरुष - पुरिस

१.२. उच्यंजन-सम्बन्धी

१.२.१ 'श, ष' के स्थान पर 'स'

शशि	-	ससि
शीर्ष	-	सोसु
विषुष	-	विउस
अभिषेक	-	अभिसेय
विष	-	विस
वेष	-	वेस
दिशि	-	दिसि
विशेष	-	विसेस

१.२.२ 'र' के स्थान पर 'ल'

'र' और 'ल' का परस्पर विपर्यय तो वैदिक काल से ही चल रहा है:-

निहारो	-	णिहारु
अमर	-	असु
दारिद्र	-	दालिद्र

१.२.३ घोषीकरण की प्रवृत्ति

जूट	-	जूठ
-----	---	-----

१.२.४ 'प' के स्थान पर 'ब'

इस प्रवृत्ति की ओर हेमचन्द्र ने भी पर्याप्त ध्यान दिया है। पैशाची की विशेषज्ञता बताते हुए शालिग्राम उपाध्याय लिखते हैं, 'जिस भाषा में 'प' का या तो लोप हो जाता है या स्वर से परे असंयुक्त अनावि रहने पर

'ब' हो जाता करता है। अतः पईव (प्रदीप), पाव (पाप), उबमा (उपमा), कलावो (कलापः), कवाल (कपालम्), महिवाले (महिपालः), कविल (कपिल) आदि रूप मिलते हैं। जगड ने भी अपने प्राकृत लक्षण में उपमान के लिए 'पिव', इव, विव, विय, व्व, व जहा, वत्' का प्रयोग स्वीकार किया है।' पुष्पादन्त के काव्य में इस प्रवृत्ति के दर्शन होते हैं,

गोपी - गोदी - गोवि

कोपि - कोवी - कोई भी मिलता है।

१.२.५ मूर्द्धन्यीकरण की प्रवृत्ति

एकार बहुत ही इस भाषा में मूर्द्धन्य ध्वनियों का आविर्भाव होता स्वाभाविक ही है। इस प्रवृत्ति के कारण बहुत से व्यक्ति तो इन अपभ्रंशों को 'एण्ड एण्ड' भाषा कहकर पुकारते हैं। एकार का बाहुल्य आज भी एक ओर हिन्दी की बांगड़, मेरठी आदि बोलियों में दूसरी ओर आधुनिक आर्य भाषाओं-उड़िया, मराठी आदि में परिलक्षित होता है।

१.२.६.१ ए के स्थान पर ए मिलता ही है पर 'न' के स्थान पर भी ए

मध्य - भुवन - भुवण

पुनि - पुणि - पुणु

सभी स्थितियों में यह प्रवृत्ति है:-

बाध	-	नन्दन	-	एण्डण
		नीरसु	-	एण्डसु
		नव	-	एणव
मध्य	-	महानुभाव	-	महाणभाव
		जिननाथ	-	जिसाणाथ
अन्त्य	-	घन	-	अण
		दीन	-	दीणु

१.२.६ उच्यंजन-लोप

प्राकृतों से ही उच्यंजन-लोप की प्रवृत्ति बढ़ गई थी जिसमें अपभ्रंश काल तक आते-आते स्थिरता आयी।

मध्य तथा अन्त्य व्यंजन के लोप की प्रवृत्ति विशेष दृष्टि-
यत होती है:—

१.२.६.१ मध्य व्यंजन-लोप

जोगिनि	—	जोहणि
गोकुल	—	गोउलु
जमुना	—	जउणा
प्रतिशय	—	प्रइसइ

१.२.६.२ व्यंजन-लोप के बाद य-श्रुति का आगम

१.२.६.२.१ मध्य स्थिति :

नगर	—	णगर
मार्कंद	—	मायंद
वचन	—	वयण
नागर	—	णायर
दिवाकर	—	दिवायर
अन्त्य-शोक	—	शोय
घात	—	जाय (भाज भी जाय रूप)
अभिषेक	—	अहिसेय भी चलता है ।)

१.२.७ 'य' के स्थान पर 'ज'

युगल	—	जुयल
यशोद	—	जसोय

१.२.८ 'ज' के स्थान पर 'य'

निज	—	णिय
जगु	—	यगु

१.२.९ महाप्राण ध्वनियों में से केवल महाप्राणत्व का रहा जाना

ख-ह	मुल	—	मुह
	संमुख	—	संमुहं
घ-ह	दीर्घ	—	दीहर, दीह
घ-ह	मधु	—	महु
	पयोधर	—	पयोहर
	दधि	—	दहि
	अवधोरिय	—	अवहेरिय
म-ह	प्रभु	—	पहु
	अभिमान	—	अहिमापा

शोभित	—	शोहिव
विच्छोभ	—	विच्छोह

१.२.१० व्यंजन-गुच्छ तथा व्यंजन-संयोग

१.२.१०.१ द्वित्व की प्रवृत्ति

द्वित्व की यह प्रवृत्ति पालिकाव से ही प्रारम्भ होगई थी ।

दो भिन्न ध्वनियों के स्थान पर द्वित्व

उदेवद	—	उव्वद
रक्ति	—	रत्ति
शत्रु	—	सत्तु
भक्ति	—	भत्ति

रेफ के साथ ध्वनि के स्थान पर द्वित्व

दुर्गम	—	दुग्गम
निर्जन	—	णिज्जण
जकवाल	—	जक्कवाल

१.२.१०.२ दो भिन्न ध्वनियों के स्थान पर तीसरी ध्वनि

स्त्र-थ स्तेन — थेण (नोट—सामान्यतः स्त के स्थान पर 'थ' भी मिलता है जैसे, हस्त-हत्थ, हस्ति-हत्थि, प्रशस्त-पसत्थु ।)

स्क-ख स्कंध — खंध

१.२.१०.३ दो भिन्न ध्वनियों के स्थान पर एक ध्वनि का :

अमृत	—	अमंतु
बिधाम	—	बीसमह
प्रिय	—	पिय

१.२.१०.४ एक गुच्छ के स्थान पर सर्वथा

दूसरा गुच्छ :

स्व	} रह	स्वान	—	रहाण (वर्तमान नहान)
ध्व		कृष्ण	—	करह (वर्तमान कान्ह)

स्य	}	स्यन्ध	-	सुराणु
स्न		निःस्नेह	-	सिण्णोष्ण (सिरोह रूप भी)
ज		अज्ञाने	-	अण्णोरो
ष्ट	}	ष्ट	-	बुद्ध
ष्ठ		गोष्ठे	-	गोट्ठि
त्स	}	वत्सर	-	वत्सर
भं		गर्भ	-	गम्भ
भ्य	}	अभ्यागत	-	अभ्यागत
व्य		पुष्प	-	पुष्क

१.२.१०.५ स्वरान्तर या स्वर भक्ति के कारण गुच्छ दूट जाते हैं :

भी - सिसि (शिर का भी रूप सिरि ही मिलता है)

१.२.१०.६ एक ध्वनि के स्थान पर कई गुच्छ तथा एक ध्वनि :

च- { वल्ल कुचि - कुचि
ख खीर - खीर (हिन्दी में भी अर्थ-
कल रक्षसि - रक्षसि भेद से चलता है)

२. अन्य विशेषताएँ

२.१ उकार बहुला प्रवृत्ति

शब्दों के अन्त में उकार की प्रवृत्ति अपभ्रंश की एक प्रमुख विशेषता है जिसका बाहुल्य आज भी ब्रज-भाषा^१ में है:-

एक ही पंक्ति में देखिए—

उज्ज-जुहु भू-भंग-भीसु,
तोडैप्पिणु चोडहोतणु सीसु ।

‘य’ तथा ‘व’ के स्थान पर भी ‘उ’ व्यवहृत होता था—

राव-राउ, अन्याव-अण्णउ

२.२ दसवीं शताब्दी तक आते-आते तदभव शब्दावली के रूप में बहुत कुछ स्थिर हो गये थे जिनसे मिलते-

जुलते रूप वाले शब्द आज भी प्रचुर मात्रा में लोक में प्रचलित हैं। कज्जु (काज), अज्जु (आज), तुंज्जु (तुंजे), दीवय (दीवा), तंब (तांबा), मुग (मूंग), बाव (बाघ), मोति (मोती), सोहग (सुहाग), खेतु (खेत), हरिष (हारी) इसके अतिरिक्त घर, भंभा, पहर, खीर, गाम, दही आदि शब्द तो उस काल में पूर्णतया स्थिर हो गये। आज पुनः घर को ‘ग्रह’ के रूप लिखने की कुचैष्टा हो रही है, जिन रूपों को लोक में प्रचलित होने में २००० वर्ष लगे क्या उनको (उन शब्दों का) इन प्रयासों से बदला या हटाया जा सकता है।

२.३ कुछ शब्द लोक-भाषाओं में पर्याप्त आवृत्ति के साथ चल रहे हैं, यद्यपि परिनिष्ठित हिन्दी में उनके तत्सम रूप को ही व्यवहृत किया जा रहा है। दालिह (र) (दारिद्र्य), सामल (श्यामल), उच्छव (उत्सव), पोथ्य-पोथी (पुस्तक), घण (स्तन), हेट्ट (हेठा)।

इसके अतिरिक्त घल्लह, चक्कह, चडह, चडाविह, भुलह, छज्जह, छंडह, छिवह, जंबह, वोक्कह, भडप्पह, भंभह, भुल्लह, डलह, डंकह, बुड्डह, मुक्कह, संगह, सल्लह, आदि सहस्रों क्रियाएँ तथा कसेर कुंड, सुरेप्प, सील्ल, वियपूर, चोउज, छिक्कोपी, पेल्लिय, पोट्टल, कोहिल्ल, मेलम, रंछी, लुक्कआदि सहस्रों अन्य प्रकार के शब्द भी पुष्पदन्त के काव्य में मिलते हैं जिनसे मिलते-जुलते शब्दों का आज हम प्रयोग करते हैं।

२.४ कुछ विशिष्ट शब्द भी मिलते हैं जिनका प्रयोग आज हिन्दी में प्रचलित नहीं है: रिछोलि (पक्ति), गोदलिय (वज्रिता), धम्मेल्ल (जूठा), बिट्टलउ (मलिन), संडे (नपुंसक), चंगा (प्रच्छा), हुक्कु (प्रविष्ट हुक्का), सुट्ट (प्रच्छा), अभंगिय (मालिश), विसंठुल (प्रस्तव्यस्त), विमिउ (विस्मय), आदि। पर इन शब्दों में कुछ शब्द जैसे चंगा, सुट्टा आदि आज भी अन्य प्राचिनक भारतीय भाषों भाषाओं-पंजाबी, सिंधी आदि में प्रचलित हैं। ‘वम्मिल’ आदि शब्द का प्रयोग तो जायसी में भी मिलता है।

१. अन्नभान रावत—उकार अक्षरा ब्रज भाषा—भारतीय साहित्य, सन् १९५६।

२.५ अपभ्रंश की एक सबसे प्रमुख प्रवृत्ति है ध्वन्यात्मक शब्दों का प्रयोग। भावानुकूल शब्द-योजना के लिए इससे अन्धका धीर कोई अन्य साधन नहीं मिल सकता।

कुक्कुरंति, गुमगुमंति, घुस्सुरंत, ऋरुंरियई, रण-रणित, गुमगुमंति, रणरणित, वगवगवमंति, वणकुपकुवंत, कवकवंतु आदि सहस्रों शब्द बने पड़े हैं।

गोवद्धन-चारण का एक चित्र देखिए—

जलु गलइ, ऋलऋलइ, दरि भरइ, सरि सरइ।
तडयडइ, तडि पडइ। गिरि फुडइ, सिद्धिणडइ।
मरु चलइ, तरु घुलइ, जलु बलु'वि मोउलु'वि।
णिए रसिउ, भय तसिउ, बरहरइ, किरमरइ ॥

एक और चित्र देखिये—

पडु तडि बडण पडिय वियडायल वंजिय सीह दाडणो,
गिरि सरि दरि संरत सरसर भय वाणुरमुवकणीसणो।

शब्द-योजना से एक प्रकार की ऐसी ध्वनि निकलती—सी प्रतीत हो रही है जैसे बादलों के धनवरत शब्द से समस्त आकाश भरा हुआ है। कहीं-कहीं तो इस प्रकार के शब्दों की झड़ी-सी लग जाती है,

तड-तड-तड-तड-तटतडिय सिंगु।

२.६ चित्रोपमता।

ध्वन्यात्मक शब्दावली से अथवा पद-योजना से कवि कुछ ऐसे वर्णन प्रस्तुत करता है कि एक चित्र लिख जाता है,

जलण्हिव भलभलइ।
विसहववि बलचलइ।

एक और चित्र देखिए—

बोटइ खीरं, लोटइ लीरं। भंजइ कुभं, भेलइ डिभं।
छंडइ महियं, बलखइ दहियं, कडडज चिचिच, घरइ चल'बि।
क्रिया व्यापारों की भीड़माड़ से—

मु'बणइ बं'बणइ कु'बणइ लुट्टणइ।
कुट्टणइ घट्टणइ बट्टणइ पठमणइ
पीलणइ हूलणइ बालणइ।
तलणइ दलणइ मलणइ गिलणइ।

कहीं कोमल कांत पदावली की संयोजना से—

पर पय-रय-धूसर किकर सरि।

असह्य चरित की भाषा पर विचार-विमर्श करते हुये डॉ० कोछड़ लिखते हैं आलोचक की दृष्टि से आवृत्ति-व्रता ग्रंथ में मन्द है किन्तु भाषा बेगवती है। कवि जो कुछ कहना चाहता है तदनुकूल शब्द योजना कर सका है।

तोडइ षडति सणु बं'बणइ।
मोडइ कडति हडडइ बणइ।
फाडइ बडति चम्मइ चलइ।
घुट्टइ बडति सोणिय जलइ।

इसमें देखिये भिन्न-भिन्न शब्द-योजना द्वारा शरीर की ग्रन्थियों का तड़ से टूटना, हड्डियों का कड़-कड़ कर मुड़ना, चमड़े का चर से झलन हो जाना, खून का घट-घट पी जाना कितने उपयुक्त शब्द हैं।

इस प्रकार अनुरणात्मक शब्दों की योजना में पुष्पदन्त जैसा सिद्धहस्त कवि हमको समस्त हिन्दी साहित्य में कोई दूसरा नहीं दृष्टिगत होता है, यह प्रवृत्ति भाषा को प्राणवात् बनाती है, आधुनिक काल में छायावाद में आकर पुनः इस ओर कवियों ने ध्यान दिया।

पुनरुक्ति द्वारा भी कवि ने चित्र उपस्थित करने की चेष्टा की है। इस विधि से जहां एक ओर भाषा में बेग आया है वहां दूसरी ओर बल प्रयुक्त हुआ है।

माणुब-सरीर दुह-बोटलउ।
बायेउ बायेउ भइ-विटलउ।
बासिउ बासिउ एउ सुरहि मलु।
पोसिउ पोसिउ थाउ घरइ बलु।
तोसिउ तोसिउ एउ अप्पणउ।
मोसिउ मोसिउ घरभायणाउ।
भूसिउ भूसिउ ए सुहावणउ।
भंडिउ भंडिउ मोसावणउ।

३. मुहावरे तथा लोकोक्तियां

पुष्पदन्त की भाषा सजीव भाषा है जिसमें लोकोक्तियों, मुहावरों आदि के सम्यक् प्रयोग से प्रवाह बना हुआ है। साथ ही अर्थ में गाम्भीर्य भी। अपभ्रंश-साहित्य

पृष्ठ ८२ में डा० कौखड़ ने इस प्रकार की लोकोत्तिवों का संग्रह किया भी है। शायद आवश्यकता इस बात की है कि सम्स्त साहित्य से इस प्रकार का संग्रह किया जाय कुछ ज्यादातर ही देखिए।

मुचकउ छाण्यदहु सारमेउ
(पूर्णिमा चन्द्र पर कुत्ता भौंके उसका क्या बिगाड़ेगा)

उट्ठाबिउ सुलउ सी हु केण ।
(सोते सिंह को किसने जगाया)

माणभंगु वर मरणु एण जीकिउ
(अपमानित होने पर जीकित रहने से मृत्यु भली)

को तं पुसए सिङ्गालइ लिहिउ
(मस्तक में लिखे को कौन पोंछ सकता है)

भरियउ पुरणु रिस्तउ होइ राय
(भरा खाली होगा)

झुंझुलते बज्जइ मसउ ए हरिय सिङ्गकइ ।
(मकड़ी के जाल सूत्र से मच्छर तो बांधा जा सकता है अधिक नहीं रोका जा सकता है)
खगें मेहें कि एिरजेण, तरुणा रसरेण कि सिङ्गलेण ।
(पानी रहित मेघ से और खड्ग से क्या लाभ)

४. अलंकारमयी भाषा

भाषा में अनुप्रास, यमक, श्लेष, रूपक, उपमेया आदि अलंकार प्रचुर रूप में व्याप्त हैं जिससे काव्य का सौन्दर्य द्विगुणित हो उठा है। एक उल्लेख दृष्टव्य है।

विज्जुलियए कंचुलियए भूमियदेहए सुरघुणु
घाणभालए एणं बालए किउ विचितु उप्परियणु ।

विद्युत् रूपी कंचुकी से भूषित देहवाली घनमाला रूपी बाला ने मानो सुरघुन रूपी उपरितन वस्त्र धारण किया हो।

इस प्रकार भाषा को सजीव तथा संप्राण साध ही प्रवाहमयी धारा का रूप प्रदान करने वाले सभी तत्त्व पुष्पदन्त की भाषा में विद्यमान थे। एक ओर उसकी भाषा में संस्कृत की समास शैली जिसमें अलंकारों का बाहुल्य, शब्दों का चमत्कार होने से बिलटता घ्रा गई है तो दूसरी ओर सरल प्रवाहमय भाषा के प्रयोग से जन-साधारण के अधिक निकट होने का गुण भी उसमें विद्यमान है। यही भाषा लोक-भाषा है जिसमें लोक में प्रचलित मुहावरे तथा लोकोत्तियाँ बिना प्रयास चले आते हैं और आज की हिन्दी का विकास भी इसी लोक-प्रचलित भाषा के स्वरूप से हुआ है।

मंगीलाल मिश्र व्याकरणाचार्य

जैन व्याकरण साहित्य

देवनन्दिका "जैनेन्द्र व्याकरण"

मुग्धबोध कर्ता बोपदेव में जिन साठ—“इन्द्रचन्द्रः—
काशकृत्स्नानामिशली शाकटायनाः । पाणिन्यमर
जैनेन्द्रा जयन्त्यस्टौ चशाब्दिकाः” व्याकरणों के नामों
का उल्लेख किया है— इनमें एक जैनेन्द्र भी है । प्रारम्भ
में यह सन्दिग्ध था, कि ऐन्द्र और जैनेन्द्र एक ही व्याकरण
के दो नाम हैं । डा० कीलहाने ने कल्पसूत्र की समय
सुन्दरकृत टीका और लक्ष्मीवत्सलभकृत उपदेशमाला
कणिका के उद्धरण—“यदिन्द्राय जनेन्द्रेण कीमारेणिवि
निरुचितम् । ऐन्द्र जैनेन्द्रमिति तत् प्राहुः शब्दानुशासनम्”
के आधार पर इसे जिन देव द्वारा इन्द्र के लिये कहा
बतलाया । एक ऐसा ही प्रसंग है कल्पसूत्र की विनय-
विजयकृत सुबोधिनी टीका में । परन्तु हम प्रेमजी की
इस मान्यता को स्वीकार करते हैं, कि ऐन्द्र और जैनेन्द्र
व्याकरण अलग-अलग थे तथा जैनेन्द्र के कर्ता देवनन्दि
या पूज्यपाद थे (देखिए—जैन साहित्य और इतिहास,
पृ० २५-२६) ।

पूज्यपादका समय—

आचार्य देवनन्दि के काल के विषय में ऐतिहासिकों
का परस्पर भिन्नत्व है । कीथ अपने “हिस्ट्री ऑफ़ क्वा-
सिकल संस्कृत लिटरेचर” में लिखता है, कि—“The
जैनेन्द्र व्याकरण ascribed to the Jinendra
really written by पूज्यपाद देवनन्दि perhaps
was composed c. 678, p. 432 (जैनेन्द्र
व्याकरण सन् ६७८ ई. के समीप लिखा गया)।

श्री प्रेमजी ने अनेक प्रमाण उपस्थित करके
देवनन्दि का काल सामान्यतया विक्रम की छठी शताब्दी
निश्चित किया है । देखिए—जैन साहित्य तथा इतिहास

देव नन्दिका जैनेन्द्र व्याकरण
और आचार्य हेमचन्द्र का व्याकरण
प्रमुख ग्रंथ हैं । प्रस्तुत लेख में लेखक ने
इन व्याकरणों एवं इनके लेखकों के
जीवन पर गवेषणा पूर्ण प्रकाश
झला है ।

पृ० २५-२६) श्री आई. एस. पक्ते ने अपने “स्ट्रुक्चर
आफ़ दी मध्ययुगी” में लिखा है “महम्मदहोषाध्याय
नरसिंहाचार्य ने कर्णाटक कवि चरित के प्रथम भाग के
प्रथम संस्करण में पूज्यपाद की ई. सन् ४७० (५२७
बि०) में बताया है और दूसरे संस्करण में ६०० ई.
(६५७ बि०) का” ।

श्री युधिष्ठिर भीमांसक ने अपने “व्याकरण शास्त्र
के इतिहास में प्रेमजी द्वारा उद्धृत प्रमाणों के आधार
पर आचार्य पूज्यपाद काल विक्रम की षष्ठ शताब्दी का
पूर्वार्ध माना था, पर अब वे नूतन प्रमाणों के प्रकाश में
इसे ठीक न मान पूज्यपाद का काल अधिक से अधिक विक्रम
की ५ वीं शताब्दी के चतुर्थ चरण से षष्ठ शताब्दी के
प्रथम चरण तक मानते हैं, इनके पश्चात् नहीं (देखिए
उनका लेख—जैनेन्द्र महावृत्ति-आरतीय ज्ञान पीठ प्रकाशन
पृ० ४३-४४) ।

जैनेन्द्र की टीकाएं—

पूज्यपादकृत असली जैनेन्द्र की अधुनातक केवल
४ टीकाएं ही उपलब्ध हैं:—

१. अक्षयनन्दिकृत महामृत्ति
२. प्रभाचन्द्रकृत शब्दाभोज भास्करन्यास,
३. श्रुतकीतिकृत पंचवस्तुपक्रिया और,
४. पं. महाबन्धकृत लघुजैनेन्द्र ।

परन्तु इनके अतिरिक्त और टीकाओं का होना भी संभव है।

जैनेन्द्रोक्त अन्य आचार्य—

जैनेन्द्र के सूत्रों में नीचे लिखे पूर्वाचार्यों का उल्लेख है:—

१. शब्द भूतबले—(३, ४, ८३),
२. गुणो श्रीदत्तस्य स्त्रियाम् (१, ४, ३४),
३. कृष्णमृजां यशोमद्रस्य (२, १, ६८),
४. रात्रेः कृति प्रभाञ्जस्य (४, ३, १८०),
५. वेत्तेः सिद्धसेनस्य (५, १, ७),
६. क्षत्रुष्टयं समन्तमद्रस्य (५, ४, १४०)

प्रेमीजी के मतानुसार इन छहों आचार्यों में से शायद किसी ने भी कोई व्याकरण ग्रन्थ नहीं लिखा है। परन्तु संभव है—इन आचार्यों के भी व्याकरण ग्रन्थ रहे हों—जो अन्य भारतीय साहित्य की तरह लुप्त या नष्ट हो गए हों।

उपलब्ध ग्रन्थ—

श्री नाथूरामजी प्रेमी ने अपने लेख में आचार्य पूज्यपाद के निम्न ग्रन्थों का उल्लेख किया है:—

१. सर्वार्थ सिद्धि, २. समाधि तन्त्र, ३. दृष्टोपदेश,
४. वराभक्ति और ५. सिद्धप्रिय स्तोत्र।

अनुपलब्ध, परन्तु ज्ञात ग्रन्थ—

१. शब्दावतार व्यास, २. जैनेन्द्र व्यास, ३. वैषक ग्रन्थ, ४. सार संग्रह, ५. जैनाभिवैक। श्री युधिष्ठिरजी मीमांसक के मत में आचार्य ने छन्दःशास्त्र पर भी कोई ग्रन्थ लिखा था। इसकी सूचना अवलोकेशगोला के ४० वें शिलालेख के चौथे श्लोक में तृतीय चरण के “छन्दः” पद से मिलती है। प्रेमीजी से इसका संकेत रह गया प्रतीत होता है।

इस प्रकार आचार्य पूज्यपाद के व्याकरण के अतिरिक्त उपलब्ध और अनुपलब्ध ग्रन्थों की संख्या १० हो जाती है।

उपसंहार—

इस प्रकार जैनेन्द्र व्याकरण उस शृंखला की पहली कड़ी है जिसमें गुप्तकाल से लेकर मध्यकाल तक उत्तरोत्तर नये नये व्याकरणों की रचना होती चली गई। जैनेन्द्र ने भी अन्य वैयाकरणों की तरह पाणिनीय व्याकरण की मूल सामग्री का अवलम्बन लिया है। जैनेन्द्र ने पाणिनीय सामग्री की प्रायः अविकल रक्षा की है। वे प्रकरण, जो अपने युग के लिए अनावश्यक थे, छोड़ दिए गए।

विख्यात वैयाकरण पात्य कीर्ति शाकटायन

शाकटायन नाम के एक बहुत प्राचीन ऋषि हो गए हैं, जिनके मत का उल्लेख अपनी अष्टाध्यायी में पाणिनि ने किया है। ऋग्वेदप्रातिशाख्य (१, ३, १३, १६) और शुक्लयजुर्वेद के प्रातिशाख्य (३, ८) में तथा यास्क के निरुक्त (१, ३, १२) में भी इनका उल्लेख है। इनका समय लगभग १ हजार वर्ष ई० पूर्वं अनुमानित किया गया है। (डा० श्रीपाद कृष्ण बेलवलकर, “हिस्ट्री ऑफ़ संस्कृत ग्रामर”)। काशिका का “अनुशाकटायन वैयाकरणः” उदाहरण इनकी शिखरस्थित ख्याति का परिचायक है, जब कि पाणिनि उस समय विकासोन्मुख वैयाकरण रहे होंगे। इस प्रकार इन शाकटायन का कोई व्याकरण ग्रन्थ अवश्य था, जो अब अप्राप्य है।

परन्तु जित वैयाकरण शाकटायन का हमारे प्रस्तुत लेख से सम्बन्ध है, वे उपयुक्त शाकटायन ऋषि से भिन्न एक जैन वैयाकरण थे और इनका काल ६ वीं या ८ वीं शताब्दी (ई०) है। * इनका वास्तविक नाम पात्यकीर्ति था। दादिराज सूरि के पार्श्वनाथचरित में इन्हें—

“कुलस्थान तस्य सा शक्तिः पात्यकीर्तिर्महोजसः।

श्रीपदध्वरणं यस्य शब्दिकान् कुर्वते जकाश् ॥

इस प्रकार स्मरण किया गया है। संभवतः एक बहुत बड़े वैयाकरण होने के कारण फिर लोग इन्हें “शाकटायन” नाम से पुकारने लगे हैं—जैसे विश्वकवि कालिदास के बाद और भी कई कालिदास कवि हो गए हैं।

ॐ पं. युधिष्ठिर मीमांसक के मतानुसार इनका समय वि० सं० ८७१-६२४ तक है। देखें उनका “व्याकरण शास्त्र का इतिहास।”

रचनाएं—

अधुना शाकटायन की ३ रचनाएं मिलती हैं—

१. शब्दानुशासन का मूल सूत्र पाठ । २. उसकी अमो-
भवृत्ति और ३. स्त्रीमुक्ति, केवल मुक्ति प्रकरण ।
संस्कृत के सुप्रसिद्ध विद्वान् राजशेखर ने अपनी काव्य
मीमांसा में “यथातथा वाऽस्तु वस्तुनो रूपं वस्तुप्रकृति-
विशेषायता तु रसवता । तथा च यमर्थ रक्तः स्तोति
तं विरक्तो विनिदति मध्यस्थस्तु तत्रोदास्ते-इति पाल्य-
कीर्तिः—” इस प्रकार उद्धृत किया, जो इस और संकेत
दे रहा है कि इनकी कोई साहित्यिक रचना भी यी पर
आज नहीं मिल रही ।

टीकाएं

शाकटायन के शब्दानुशासन पर १. अमोभवृत्ति,
२. शाकटायन-न्यास, ३. चिन्तामणि टीका, ४. मणि-
प्रकाशिका, ५. प्रक्रिया-संग्रह, ६. शाकटायन टीका
तथा ७. रूपसिद्धि टीकाएं उपलब्ध व प्रकाशित हैं ।

पूर्ववर्ती आचार्य—

शाकटायन ने अपनी पूर्व गुरु परम्परा का कोई
उल्लेख नहीं किया है, यहां तक कि अपने गुरु का नाम
भी नहीं दिया है । शाकटायन सूत्रपाठ में इन्द्र सिद्धनन्दि
और आर्यवज्र इन तीन आचार्यों के मतों का उल्लेख है ।

आचार्य हेमचन्द्र और उनका व्याकरण

निरुक्तकार यास्का आर्य प्रसंगवशात् आचार्य शब्द
का निर्वाचन करते हुए कहते हैं कि “आचार्यकस्मात् ?
आचार्य आचार ग्राहयति, आचिनोत्समयान्, आचिनोति
बुद्धिमिति वा (अ० १-४) (आचार्य क्यों ?—आचार्य
आचार ग्रहण करवाता है अथवा आचार्य अर्थों की वृद्धि
करता है या बुद्धि बढ़ाता है)” भाषा शास्त्र की दृष्टि से
ये व्युत्पत्तियां सत्य हों या न हों परन्तु आचार्य के तीनों
धर्मों का इसमें समावेश होता दिखाई देता है । आधुनिक
परिभाषा में यों भी कहा जा सकता है—आचार्य शिष्य
वर्ग को शिष्टाचार तथा सद्वर्तन सिखाता है; विचारों की
वृद्धि करता है अर्थात् चरित्र तथा बुद्धि का जो विकास
कराने में सहायक हो—वह आचार्य । इस अर्थ या परिभाषा
में श्री हेमचन्द्र गुर्जर (गुजरात) प्रदेश के एक प्रधान

आचार्य हुए यह बात उनके जीवन कार्य का घोर लोक में
उसके परिणाम का इतिहास देखने से स्पष्ट होती है ।

जिस देश-काल में आचार्य हेमचन्द्र का जीवन कृतार्थ
हुआ, वह एक ओर तो उनकी शक्तियों की पूरी कसौटी
करे ऐसा था और दूसरी ओर उन शक्तियों को प्रकट होने
में पूरा अवकाश देने वाला था ।

गुर्जर के अणहिलपुर पाटन के अभ्युदय की परा-
काष्ठा जयसिंह सिद्धराज (वि. सं. ११५०:११६६)
और कुमारपाल (वि. सं. ११६६-१२२६ के समय में
दिलाई दी और पौनी शताब्दी से अधिक काल (ई० सं०
१०६४-११७३) तक स्थिर रही । आचार्य हेमचन्द्र का
आयुष्काल इस युग में था, उन्हें इस संस्कार और समृद्धि
का लाभ प्राप्त हुआ था । उस युग में विद्या तथा कला
को जो उत्तेजन मिला था, उससे हेमचन्द्र को विद्वान्
होने के साधन सुलभ हुए होंगे, पर उनमें अग्रसर होने के
लिए असाधारण बुद्धि कौशल दिलाया पड़ा होगा ।

प्रभावक चरित्र के अनुसार आचार्य की जन्म तिथि
वि. सं. ११४५ की कार्तिक पूर्णिमा है । इसके बाद के
अन्य सभी ग्रंथ यही तिथि देते हैं ।

सोमप्रभ सूरि के कथनानुसार ‘उस सोममुंह-
सौम्यमुख का नाम सोमचन्द्र रखा गया । हेम जैसी देह
की कान्ति थी और चन्द्र की तरह लोगों को आनन्द
देने वाला था, इसलिए वह ‘हेमचन्द्र’ के नाम से प्रसिद्ध
हुआ ।

सोमचन्द्र को २१ वर्ष की आयु में वि. सं. ११६६
(ई.-१११०) में सूरिपद मिला । इस समय से वह ‘हेमचन्द्र
के नाम से प्रसिद्ध हुआ ।

कुमार पाल प्रतिबोध के अनुसार सूरिपद का महोत्सव
नागपुर (नागौर-मारवाड़ में हुआ) । इतनी श्रद्धा में
इतने महत्त्व का स्थान हेमचन्द्र को दिया गया—यह समका-
मीनों पर पड़े हुए उनके प्रभाव का प्रतीक है ।

प्रभावक चरित्र के अनुसार सोमचन्द्र को (आचार्य
होने से पूर्व) तक, लक्षण और साहित्य पर शीघ्रता से
प्रभुत्व प्राप्त हुआ था और ‘शतसहस्रपद’ की धारणा
शक्ति से उसे संतोष न हुआ । इसलिए ‘कश्मीर देश

वासिनी' की आराधना करने के लिए कश्मीर जाने की अनुमति गुप्त से मांगी, पर उन्हें कश्मीर जाना न पड़ा। इस कथन से तथा इसके अतिरिक्त "काव्यानुशासन" में हेमचन्द्र जिस बहुमान से आचार्य अभिनव गुप्त का उल्लेख करते हैं वह भी उनका कश्मीरी पंडितों के साथ गाढ़ विद्यापरिचय सूचित करता है।

हेमचंद्र का जयसिंह से साथ कब हुआ इत्यादि निश्चित रूप से जानने के लिए कोई साधन नहीं। प्रभावक चरित और प्रबन्ध चिन्तामणि के अनुसार कुमुदचंद्र के साथ शास्त्रार्थ के समय हेमचंद्र उपस्थित थे (वि. सं. ११८१ (११२५ ई.))। उस समय वे ३१ वर्ष के होंगे और आचार्य पद मिले एक दशक बीत चुका होगा।

सिद्धचरण जयसिंह का मालवी की अन्तिम विजय के समय भिन्न २ सम्प्रदायों के प्रतिनिधि उसे अभिनन्दन देने आए। उस समय जैन सम्प्रदाय के प्रतिनिधि के रूप में हेमचन्द्र ने स्वागत किया था। उस प्रसंग का उनका श्लोक—

‘भूमि कामधनि । स्वयंमयस्सैरासिन्धु रत्नाकरा,
भुक्ता स्वस्तिक मातनुध्वमुहुष स्व पूर्णकुम्भी भव ।

भूत्वा कल्पतरुर्दलानि सरलैर्दिम्बारणास्तोरणा—
म्भास्तर स्वकर्त्रेवित्येष जगतीं नन्वेति सिद्धाधिपः ॥—

(प्रभावक चरित पृ-३००) प्रसिद्ध है। यह घटना वि. सं. ११६१-६२ में घटित हुई होगी। उस समय हेमचंद्र की आयु ४६-४७ वर्ष की होगी।

हठदेव की उपासना में जयसिंह कट्टर शीव ही रहा, परन्तु ऐसा मानने का कारण है, कि धर्म विचारण के समय में सारग्रहण करने की उदार विवेकबुद्धि से हेमचन्द्र की खर्चाएं होती होंगी और बहुत सम्भव है कि इधर जहाँ पर आप्तेप किए बिना ही उन्होंने जैनधर्म के सिद्धांतों की समझ कर जयसिंह को उनमें 'अनुरक्त मनवाला' किया हो।

यह 'सर्वदर्शन मान्यता' की दृष्टि साम्प्रदायिक चानुरी थी—जैसा कि डा. व्युल्हर मानते हैं अथवा सारग्रही विवेक बुद्धि में से परिणित थी—इसका

निरास करने का कोई बाध्य साधन नहीं है।

प्रभावक चरित के अनुसार हेमचन्द्र वि. १२२६ में ८४ वर्ष की आयु में दिवंगत हुए।

हेमचन्द्र के शब्दानुशासन, काव्यानुशासन, छन्दोनुशासन, अभिधान चिन्तामणि और देशीनाममाला-इन ग्रंथों में उस विषय की तत्काल तक उपलब्ध सम्पूर्ण सामग्री का संग्रह हुआ है। ये सब तत्तद् विषय के आकर ग्रंथ हैं। मूल सूत्रों तथा उस पर की स्वीपक्ष टीका में प्रत्येक व्यक्ति की तद्विषयक सभी ज्ञातव्य विषय मिल सकते हैं। इस प्रकार आ. हेमचन्द्र ने तर्क, लक्षण और साहित्य में पाण्डित्य प्राप्त करने के साधन देकर सरस्वती के घर को स्वावलम्बी बनाया।

द्वयाग्रय-संस्कृत एवं प्राकृत काव्य का उद्देश्य भी पठन-पाठन है। इन ग्रंथों की प्रवृत्ति व्याकरण सिखाना और राजवंश का इतिहास कहना इन दो उद्देश्यों की सिद्धि के लिए है।

प्रमाण सीमांसा-नामक अपूर्ण उपलब्ध ग्रंथ में प्रमाण खर्चा है। त्रिमण्डिताला का पुरुष चरित तो एक विशाल पुराण है। हेमचन्द्र की विशाल प्रतिभा को जानने के लिए इस पुराण का अभ्यास आवश्यक है।

उसका परिशिष्ट पर्व भारत के प्राचीन इतिहासकी गवेषणा में अत्युपादेय है।

योगशास्त्र में जैन दर्शन के ध्येय के साथ योग की प्रक्रिया के समन्वय का समर्थ प्रयास है। हेमचन्द्र की योग का स्वानुभव था—ऐसा उनके कथन से ही प्रतीत होता है।

द्वित्रिशिकाएं तथा स्तोत्र-साहित्यिक दृष्टि से हेमचन्द्र की उत्तम कृतियां हैं। इस प्रकार भारत के साहित्य के इतिहास में हेमचन्द्र का स्थान महान् वैयाकरण व पंडितों की पंक्ति में है। उनका शब्दानुशासन १३ वीं शताब्दी की अमर रचना है।

अर्वाचीन तेरह पंथी व्याकरण-साहित्य

तेरह पंथ के आचार्य भिन्न की शिष्य परम्परा में विद्यान् मुनि बोधमल्ल ने पहले आचार्य भिन्न के नाम पर

“भिच्छु शब्दानुशासन नामक विशाल ग्रन्थ का प्रणयन किया, जो संस्कृत भाषा की विशाल परिधि में अवस्थित भाषा विज्ञान सम्बन्धी दृष्टिकोशों का विश्लेषण करता है। प्रागे चल कर इसी व्याकरण ने संस्कृत-व्याकरण के नियमों को सरल बनाने के प्रसंग में—कालुकौमुदी—प्रपने गुरु तेरह पन्थ के अष्टम आचार्य—कालुराम—के नाम पर—का निर्माण किया, जो उपयोगी सामयिक रचना है।

संस्कृत में लिखी गई एक नई संस्कृत-व्याकरण का इस तथ्य की ओर संकेत करता है, कि संस्कृत लेटिन और ग्रीक की तरह “मृतभाषा” नहीं है।

अधुना आचार्य तुलसी (नवम आचार्य) इस विचार-धारा के साथ, कि, संस्कृत का महत्त्व केवल इसलिए नहीं कि वह प्रादेशिक भाषाओं का उद्गम है और न इसीलिए, कि वह युग युग पर्यन्त राष्ट्र-जीवन में ऐक्य-शक्ति का संचार करने वाली है, परन्तु इसलिए है, कि उसमें ज्ञान तथा विचारों की बड़ी निधि है, जो द्रष्टव्य, संवर्ध और हिंसा द्वारा विष्कलित संसार के लिए धार्मिक और आध्यात्मिक मूल्यों का पुनः संस्थापन कर सकते हैं”

“संस्कृत विद्या के प्रसार के लिए यत्नशील है।

निम्न महाशय ने जैतपुर विराजमान लीबडी सम्प्रदाय के महाराज श्रीलवजी स्वामी से भेंट की। आपने महाराज श्री के साथ जैन रिलीजन सम्बन्धी चर्चा पौन घन्टे तक की, आखिर में आपने जैन मुनियों के पारमार्थिक जीवन और त्याग धर्म की योग्य प्रशंसा की और पीछे से पत्र द्वारा अपना सन्तोष जाहिर किया। इसमें बहुत तारीफ करने के साथ समयाभाव से अधूरा विषय छोड़ना पड़ा इसका अफसोस जाहिर किया।

जैन वर्तमान १४ जून १९१३ ई० से

—मि० एच डब्ल्यू वर्धन सं० एजेंट

वासुदेव सिंह,

अध्यक्ष हिन्दी विभाग

आर. एम. पी., डिग्री कालेज, सीतापुर (यू. पी.)

जैनों का रहस्यवाद

आदि काल से मानव विश्व के रहस्य को जानने के लिए प्रयत्नशील रहा है। सामान्यतया व्यक्ति प्रत्येक वस्तु को अपने बौद्धिक मापदण्ड से मांकना चाहता है। किन्तु मनुष्य का अनुभव बतलाता है कि बौद्धिक विवेचन में ही मानव जीवन की चरितार्थता नहीं है। “और भी गहराई में कुछ और है, जो उपरले स्तर के प्रावरणों से भिन्न है। वह न तो इन्द्रियाओं की प्राप्ति से संतुष्ट होता है, न मानसिक स्तर की तृप्ति से आश्वस्त होता है और न बौद्धिक विश्लेषण से परितुष्ट होता है। उसकी प्यास कुछ और ही तरह की है।”^१ रस पिपासा की शान्ति न तर्क से हो सकती है, न मन से न इन्द्रियों से और न विश्लेषणात्मक प्रवृत्ति से। इनसे भी परे एक सत्ता है, जिसे हम आध्यात्म सत्ता कह सकते हैं। जब हमारी समस्त शक्तियाँ असामर्थ्य प्रकट करती हैं, जब हमारा ऐन्द्रिय-व्यापार नैराशयोन्मुख होने लगता है, तब हम आध्यात्म-सत्ता अथवा अन्तर्ज्ञान के ही सहारे विश्व-रहस्य को खोलने में समर्थ होते हैं। बर्टेंड रसेल नामक प्रमुख दार्शनिक ने इसी तथ्य की ओर संकेत करते हुए लिखा है कि ‘प्रकाश के छल का प्रथम और प्रत्यक्ष परिणाम ज्ञान के एक ऐसे मार्ग की संभवता में विश्वास है, जिसे देवीज्ञान, परिज्ञान या अन्तर्ज्ञान कहा जा सकता

जैन दर्शन में रहस्यवाद के तत्व, आरम्भ से ही आ गए थे। और यदि सूक्ष्म रूप से देखा जाय तो स्पष्ट हो जायगा कि जैन धर्म के अधिष्ठाता चौबीस तीर्थंकर संसार के प्रमुखदर्शियों में थे। उनका जीवन चरित, उनका रहन सहन, उनका दैनिक आचरण इस दिशा में विशेष रूप से दृष्टव्य है। प्रस्तुत लेख में लेखक ने जैन साहित्य में रहस्यवाद पर विस्तृत प्रकाश डाला है।

है, और जो इन्द्रियज्ञान, तर्क और विश्लेषण से भिन्न है।^२ प्राचीन तत्त्वहस्ताश्रयि और वेदान्ती भी इसी शक्ति अथवा वृत्ति के अस्तित्व की घोषणा प्राचीन काल से करते आ रहे हैं। इसे वे साक्षात् ज्ञान, अनुभवज्ञान अथवा अपरोक्षानुभूति कहते हैं। उपनिषदों में अनेक स्थानों पर आता है कि वह परमतत्त्व आध्यात्म-योग अथवा सहजानुभूति के द्वारा ही ज्ञातव्य है। मुरुडकोप-निषद् के अनुसार ब्रह्म न मांछों से, न वचनों से, न तप से और न कर्म से गृहीत होता है।

१. प्रो. रामपूजन तिवारी—सूफीमत साधना और साहित्य की भूमिका लेखक आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी पृ. ४

२. The first and most direct outcome of the moment of illumination is belief in the possibility of a way of knowledge which may be called revelation or insight or intuition as contrasted with sense, reason and analysis”Bertrand Russell—Mysticism and Logic, Page 16



मान स्तंभ, कलय कीर्तिजी का मन्दिर, आमेर, जयपुर

विशुद्ध सत्व धीर व्यक्ति उसे ज्ञान के प्रसाद से साक्षात् देखते हैं:—

न चक्षुषा गृह्यते नापि वाचा
नान्यैर्देवैस्तपसा कर्मणा वा ।

ज्ञान प्रसादेन विशुद्ध सत्वस्ततस्तु
तत्पश्यते निष्कलं ध्यायमानः ॥

(मुण्डक० ३।१।८)

इसी प्रकार केनोपनिषद् में कहा गया है कि न वहाँ चक्षु जाते हैं, न वाणी और न मन:—

न तत्र चक्षुर्गच्छति न वाग्गच्छति न मनो (केन १।३)

गीता में श्रीकृष्ण ने अर्जुन से 'दिव्यचक्षु' की बात कही है, जो सम्भवतः अन्तर्ज्ञान की धीर ही संकेत है:—

न तु मां शक्यसे दृष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।

दिव्य ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम् ॥११।८॥

जिस प्रत्यक्षानुभूति अथवा अन्तर्ज्ञान की चर्चा ऋषियों द्वारा की गई, परवर्ती आत्मदर्शी सिद्धों और संतों ने उसी के द्वारा 'परमसुख' की प्राप्ति का प्रयास किया। सिद्धों ने सहजानुभूति अथवा 'सहज साधना' पर जोर दिया, सहज स्वभाव को अमृतरस बताया और ऋजुमार्ग पर चलना श्रेयस्कर समझा:—

उजु रे उजु छाड़हि मा लेहु रे बंक ।

लिमहि बोहि मा जाहु रे लाङ्क ॥

(पुरातत्व निबंदावली, पृ० १७०)

× × ×

सहज सहावा हलैं अमिय रस,

कामु कहिउजइ कीस । (दोहाकोष पृ० १८)

इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि प्रारम्भ से ही अध्यत्म क्षेत्र में एक शाला ऐसी रही है, जिसका आधार स्वानुभूति और स्वसंवेदन ज्ञान रहा है। यहीं से रहस्यवाद का प्रारम्भ समझना चाहिए।

जैन काव्य में रहस्यवाद विषय पर विचार करने के पूर्व इस शंका का समाधान आवश्यक है कि जैनदर्शन में रहस्यवाद संभव है या नहीं। अनेक विद्वानों ने इसकी

संभवता का निषेध करते हुए कहा है कि जैन धर्म एक नास्तिक धर्म है। वह ईश्वर या परब्रह्म की सत्ता में विश्वास नहीं करता। निरीश्वरवादी रहस्यवादी हो ही नहीं सकता। मध्य काल के धार्मिक विचारों को दो भागों में बांट दिया गया था—धास्तिक और नास्तिक। इन शब्दों की व्याख्या भी कई प्रकार से की गई। कुछ लोग 'धास्तिक' का तात्पर्य उस सम्प्रदाय से लगाते थे, जो वेद और ईश्वर की सत्ता में विश्वास करते थे और इन दोनों की सत्ता को न मानने वाली विचारधाराएं 'नास्तिक' कहलाती थीं। मनु ने वेद निन्दक को नास्तिक माना था तो उनके टीकाकार कुल्लूक भट्ट ने परलोक में विश्वास न करने वाले को। सातवीं शताब्दी के बाद इस प्रवृत्ति का अधिक जोर बढ़ गया था। प्रायः एक मत दूसरे मत की निन्दा करने के लिए और उसकी हीनता सिद्ध करने के लिए, उसे धर्वादिक और नास्तिक की उपाधि प्रदान कर दिया करता था। नास्तिक सम्प्रदायों में चार्वाक, साध्यमिक, योगाचार, सौत्रांतिक, वैश्विक और जैन मत की गणना के अतिरिक्त मीमांसा और सांख्य आदि निरीश्वरवादी सम्प्रदायों का नाम लिया जाता था।

वस्तुतः इस प्रकार का वर्गीकरण तत्त्वपूर्ण नहीं दिखाई पड़ता। इस विभाजन के मूल में आत्मश्लाघा और पर निन्दा की भावना ही मुख्य रूप से कार्य करती थी। यही कारण है कि पाशुपतों और माहेश्वरों को नास्तिक सिद्ध करने वाले शंकराचार्य को भी इसी आरोप का शिकार होना पड़ा था।^१ जैन मत वेद को भले ही अपना आदर्श न मानता हो, अपने सिद्धान्तों की पुष्टि के लिए वेद को भले ही अपना आदर्श न मानता हो, अपने सिद्धान्तों की पुष्टि के लिए वेदों की दुहाई भले ही न देता हो, किन्तु उसे निरीश्वरवादी अथवा परलोक में विश्वास न करने वाला मत नहीं कहा जा सकता। डा. मंगलदेव शास्त्री ने उपयुक्त वर्गीकरण की निस्सारता सिद्ध करते हुए लिखा है "यह वर्गीकरण निराधार ही नहीं, नितान्त मिथ्या भी है। धास्तिक और नास्तिक शब्द 'अस्ति नास्ति तिष्ठं

मति: (पा. ४।४।६०) इस पाणिनि-सूत्र के अनुसार बने हैं। मौलिक अर्थ उनका यही था कि परलोक (जिसे हम दूसरे शब्दों में इन्द्रियातीत तत्त्व भी कह सकते हैं) की सत्ता को मानने वाला 'आस्तिक' और न मानने वाला 'नास्तिक' कहलाता है। स्पष्टतः इस अर्थ में जैन और बौद्ध दर्शनों को नास्तिक कहा ही नहीं जा सकता। इसके विपरीत हम तो यह समझते हैं कि शब्द प्रमाण की निरपेक्षता से वस्तुतत्त्व पर विचार करने के कारण, दूसरे दर्शनों की प्रपेक्ष्य उनका अपना एक आदरणीय वैशिष्ट्य ही है।^१

जैन मत में ईश्वर या परमात्मा के उस स्वरूप को नहीं स्वीकार किया गया है, जो वेदों को मान्य है अथवा ब्राह्मण ग्रंथों में जिसकी चर्चा है। किन्तु उपनिषद् का 'एक ब्रह्म' यहाँ आकर अनेक 'परमात्मा' के रूप में पर्यवसित हो गया है। जैन दर्शन यह मानता है कि प्रत्येक आत्मा में यह शक्ति है कि वह परमात्मा बन जाय। उसमें आत्मा की तीन अवस्थाएँ या भेद माने गए हैं—बहिरात्मा, अन्तरात्मा और परमात्मा। यह आत्मा की किसी जाति के बाधक न होकर, अवस्था विशेष के ही द्योतक है। बहिरात्मा उस अवस्था का नाम है, जिसमें आत्मा अपने को नहीं पहचानता, देह और इन्द्रियों द्वारा स्फुरित होता हुआ, उन्हीं को सर्वस्व मानने लगता है। अन्तरात्मा उस अवस्था विशेष का नाम है, जिसे प्राप्त कर जीवात्मा अपने को पहचानने लगता, देहादि को अपने से भिन्न मानने लगता है, परन्तु पूर्णज्ञानी या पूर्णविद् नहीं बन जाता। परमात्मा आत्मा की वह विशिष्ट अवस्था है, जिसे पाकर वह जीव पूर्ण विकास को प्राप्त होता है और पूर्ण सुखी तथा पूर्णविद् हो जाता है। इस प्रकार अवस्था या पर्याय की दृष्टि से आत्मा की त्रिविधता है, स्वरूप या द्रव्य की दृष्टि से नहीं। मौल्लपाहुड में श्री कुन्दकुन्दाचार्य ने आत्मा के इसी स्वरूप का वर्णन करते हुए लिखा है:—
'तिपयारो सो अप्पा परमंतर बाहिरौ हु देहीणं।

तत्थ परो भाइज्ज अतोवाएण अयहि बहिरप्पा ॥ ४ ॥

अक्खाणि बहिरप्पा अन्तर अप्पा हु अप्प संक्खो।
कम्म कलंकविमुक्को परमप्पा अएण देवो ॥ ५ ॥

अर्थात् आत्मा तीन प्रकार की है—अन्तरात्मा, बहिरात्मा और परमात्मा। उसमें अन्तरात्मा के उपाय से बहिरात्माका परित्याग करके परमात्मा का ध्यान करो। आपने परमात्मा की विशेषताओं का उल्लेख करते हुए कहा है कि परमात्मा मल रहित, शरीर रहित, इन्द्रिय रहित, केवलज्ञानी, विशुद्ध परमपद में स्थित, सब कर्मों को जीतने वाला, कल्याणकारी, शाश्वत और सिद्ध है।

'मलरहि ओ कलचतो अण्णिदिओ वेवलो विसुटप्पा।

परमेट्ठो परमजिणो सिक्करो सासओ सिद्धो ॥ ६ ॥

इस प्रकार जैन दर्शन में परमात्मा की कल्पना प्रारम्भ में हो कर ली गई थी, भले ही उसकी संख्या एक न होकर अनेक हो, भले ही वह नियामक और भिन्न वस्तु न स्वीकृत होकर, आत्मा का ही शुद्ध, विकसित और निर्विकार रूप माना गया हो। श्री चन्द्रधर शर्मा ने तो लिखा है कि आगे चलकर वर्धमान महावीर ने परमात्मा का स्थान ले लिया और उन्हे शुद्धात्मा कहा गया। वे इन्द्रिय, वाणी और विचार से परे हो गए और शुद्ध चैतन्य स्वरूप धारण कर लिया, जिन पर किसी भी प्रकार के विकार का प्रभाव नहीं पड़ सकता था। जिस प्रकार समस्त जल समुद्र से मेघ द्वारा आता है, नदियों के रूप में बहता है और अन्ततः नदियों के द्वारा सागर में मिल जाता है, इसी प्रकार समस्त सापेक्षिक दृष्टिकोण परमतत्त्व से उद्भूत होकर उसी में लय हो जाते हैं।^२

इससे स्पष्ट है कि जैन मत प्रारम्भ से ही परमात्म तत्त्व में विश्वास करता है। उनके अनुसार सामान्यतया जीव नाना प्रकार के 'प्रजीव' पदार्थों से प्रस्त रहता है, जिसे पारिभाषिक शब्दावली में 'पुद्गल' कहते हैं। आत्म-प्रवेश पर पुद्गल के आगमन से आत्मा नाना प्रकार के

१ देखिये प्रो. महेन्द्र कुमार—जैनदर्शन की भूमिका पृ. १२

२ Shri Chandra Dhar Sharma—Indian Philosophy. Page 72

राग द्वेष मोहादि में फँस जाता है। इसी मिथ्यात्व को 'मात्स्व' कहते हैं। इसका निरोध ही 'संवर' कहलाता है। 'संवर' निर्जरा का एवं क्रम से मोक्ष का कारण होता है। जब आत्मा स्वयं या गुरु उपदेश से आत्म-प्रमात्म भेद से अवगत हो जाता है अर्थात् उसमें स्व-पर-विवेक जाग्रत हो जाती है, तब उसे सम्यक् ज्ञानी कहते हैं। सम्यक् ज्ञान की प्राप्ति ही परमात्मा का विशेष लक्षण है।

वरुण शैली में उदारता

छठी शताब्दी तक आते आते जैन मुनियों की वरुण शैली और वस्तुस्थापन शैली में बड़ी उदारता एवं व्यापकता दिखाई पड़ने लगती है। पूर्वकालीन एवं समकालीन पाल्खण्डियों का विरोध, कर्मकाण्ड की बहुलता की निस्सारता पर जोर, समरसी भाव एवं स्वसंवेदन ज्ञान में निष्ठा आदि इस युग की जैन रचनाओं में उसी प्रकार से देखा जा सकता है, जैसा की उस युग के अन्य योगियों और तांत्रिकों में। बहुत सम्भव है कि इसी दिशा में वे तांत्रिकों से प्रभावित भी हुए हों, जिसे कि बहुत से विद्वानों ने स्वीकार भी किया है। आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी ने लिखा है कि "विक्रम की छठी शताब्दी के बाद भारतीय धर्म साधना में एक नई प्रवृत्ति का उदय होता है।

इस समय से भारतीय धर्म साधना के क्षेत्र में उस प्रभाव का प्रमाण मिलने लगता है, जिसे सत्त्व में तांत्रिक प्रभाव कह सकते हैं। केवल ब्राह्मण ही नहीं, जैन और बौद्ध सम्प्रदायों में भी यह प्रभाव स्पष्ट रूप से लक्षित होता है^१। हाँ, यह अवश्य सत्य है कि इस (जैन) साधना में तांत्रिकों के समान 'पंचमकार' नहीं आने पाए, स्त्री की साधना का केन्द्र बिन्दु नहीं माना गया और उस प्रकार की वासनोद्दीपक और बोधत्स क्रियाएँ भी सम्मिलित नहीं होने पाईं, जो छद्मवेष में कामुकों

की परितुष्टि का साधन बनती। किन्तु यही सब महस्यर-नही है। और न रहस्यवाद को इन्हीं सीमाओं में बन्दी बना देना उपयुक्त ही।

वस्तुतः अध्यात्म की चरम सीमा ही रहस्यवाद की जननी है। यह एक ऐसी अनुभूति है जो साधक के अन्तस् में जाग्रत होकर, अखिल विश्व को उसके लिए ब्रह्ममय कर देती है अथवा उसे स्वयं ही ब्रह्म बना देती है। बुद्धि का ज्ञेय ही हृदय का प्रेय बन जाता है। समस्त प्राणियों में उसे परमात्मा का आभास होने लगता है। 'वह मन की एक ऐसी प्रवृत्ति है, जो परमात्मा से प्रत्यक्ष, तात्कालिक, प्रथम स्थानीय और अन्तर्जानीय सम्बन्ध स्थापित करती है।'^२ इस सम्बन्ध-स्थापन-हेतु किसी बाह्य साधन की प्रपेक्षा नहीं रहती। इन्द्रिय और मन के व्यापार विरत हो जाते हैं। समस्त सांसारिक वस्तुओं को साधक निरपेक्ष और तटस्थ दृष्टि से देखने लगता है। आत्मा मल और विदार-शून्य होते हुए क्रमशः उस उच्च बिन्दु तक पहुँच जाती है 'जहं मण पवण न संचरइ' 'जहं रवि ससि नाह पवेस।' उसमें वह ज्ञान पैदा हो जाता है, जिससे वह सत्य और असत्य के अन्तर को स्पष्ट करने में सक्षम हो जाता है। पारिभाषिक शब्दावली में वह 'परा विद्या' युक्त होकर परमात्मा के गुणों से आवेष्टित हो जाता है अथवा स्वयं परमात्मा बन जाता है। पाप-पुण्य से परे हो जाता है। समय की सीमा अथवा काल का बंधन उसे जकड़ नहीं पाता। वह गुण दोषों की विवेचना में नहीं फँसता, क्योंकि उसके लिए यह सब अवास्तविक प्रतीत होने लगते हैं।

चार मूलभूत आधार

प्रसिद्ध दार्शनिक बर्ट्राण्ड रसेल ने रहस्यवाद के चार मूलभूत आधार स्तम्भ माने हैं—

(१) ज्ञान की उस शाखा की संभवता में विश्वास करना, जिसे अन्तर्ज्ञान, प्रातिभ ज्ञान या स्वसंवेदज्ञान

१. आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी—मध्यकालीन धर्मसाधना, पृ. ६

२. "Mysticism denotes that attitude of mind which involves a direct, immediate, first hand, intuitive apprehension of God"

R. D. Ranade—Mysticism in Maharashtra Preface, Page 1

कहते हैं और जो एन्द्रिय ज्ञान तर्क और विश्लेषण से भिन्न होता है।

(२) एकता में विश्वास—पाप—पुण्य के द्वय का निषेध।

(३) समय प्रयत्न काल की यथार्थता का निषेध।

(४) दोषों की असत्यता में विश्वास—यह निष्ठा कि समस्त सांसारिक गुण—दोष माया हैं, भ्रम हैं, दिखावा मात्र हैं।

जैनाचार्यों ने, मध्यकालीन अन्य संतों के समान, उपयुक्त तथ्यों को स्वीकार किया है। उन्होंने बताया है कि मनुष्य केवल स्थूल बुद्धि से प्रयत्न पुस्तकीय ज्ञान से परमत्त्व की अनुभूति नहीं कर सकता, परमात्मा नहीं बन सकता। वह व्यक्ति जो आजीवन नाना ग्रन्थों और शास्त्रों में ही चक्कर काटा करते हैं अन्तः अपने उद्देश्य में निष्फल हो रहते हैं। मुनि रामसिंह कहते हैं कि 'मूर्ख तूने बहुत पढ़ा, जिससे कि तालू सूख गई, किन्तु यदि एक प्रखर पड़ ले तो शिवपुर गमन हो जायः—

बहुयद् पठियद् मूढ पर, तालू सुकूद जेण।

एक ज प्रखर तं पढ़इ, शिवपुरि गमइ जेण॥

वे फिर कहते हैं कि जो केवल विश्लेषणात्मक और तर्क प्रधान ज्ञान को ही सर्वस्व समझ लेते हैं वे कण को छोड़ तुष को ही कूटते हैं। वे ग्रन्थ और उसके ग्रंथ को जानते हुए भी परमार्थ नहीं जानते। अतः मूर्ख ही बने रहते हैंः—

पंडिय पंडिय पंडिया करण छडिनि तुस कंडिया।

अस्ये ग्ये तुट्टो सि परमत्थु एण जेणहि मूढोसि॥८५॥

(पाहुड़ दोहा)

जैनाचार्यों ने पाप और पुण्य दोनों की निस्तारता की स्पष्ट शब्दों में बोधणा की है। यदि एक को लोह शुंखला बताया है तो दूसरे को स्वर्ण—शुंखला। किन्तु हैं दोनों बंधन स्वरूप। साधना के पथ पर अग्रसर होने वाले 'आत्मा' के लिए दोनों अन्तराय बन जाते हैं। देव सेन ने 'सावयधम्म दोहा' में कहा है कि पुण्य और पाप दोनों, जिसके मन में सम नहीं हैं, उसे भव—सिंधु दुस्तर है। क्या कनक या लोहे की निगड़ प्राणी का पाद बंधन नहीं करती?

'पुण्य पाउ जसु मणि एण समु तसु दुत्तर भवसिंधु।

कणय लोहणियसइ जियहु कि एण कुणहि पयबधु॥२११॥

कुन्द कुन्दाचार्य ने इसीलिए 'मोक्ष पाहुड़' में स्पष्ट रूप से कह दिया था कि योगी मन, वचन, कर्म से मिथ्यात्व, अज्ञान, पाप, पुण्य आदि का परित्याग कर योगस्थ होकर आत्मा का ध्यान करता हैः—

मिच्छतं प्रणालां पावं पुण्यं चएवि तिविहेण।

भोणव्वहेण जोई जयस्थो जोपए अप्पा॥२८॥

साधक के लिए साधना के पथ पर अग्रसर होने के पूर्व, पाप—पुण्य समान रूप से हीन समझकर दोनों का त्याग निस्तार आवश्यक माना गया। सच्चे ज्ञान की संज्ञा उसीकी दी गई, जिसके भ्रालोक में पाप—पुण्य के तम का विनाश हो जाय। मुनि रामसिंह ने कहा कि 'हे मूर्ख ! बहुत पढ़ने से क्या ? ज्ञान—तिलिग (अग्निकरा) को सोख, जो प्रज्वलित होने पर पाप—पुण्य दोनों को विनष्ट कर देता है। (पाहुड़ दोहा नं. ८७)

इस प्रकार जैन दर्शन में रहस्यवाद के तत्व, आरम्भ से ही आ गए थे। और यदि सूक्ष्म रूप से देखा जाय तो स्पष्ट हो जायगा कि जैन धर्म के अधिष्ठाता चौबीस तीर्थंकर संसार के प्रमुख रहस्यदशियों में थे। उनका जीवन चरित, उनका रहन सहन, उनका दैनिक आचरण इस दिशा में विशेष रूप से दृष्टव्य है। आदि तीर्थंकर ऋषभदेव श्रीमदभागवत में (पञ्चमस्कंध, तृतीय अध्याय, पृ. ५५५) विस्तार से वर्णन मिलता है, जो उनके परमात्मा—रूप का प्रतीक है। ऋषभ देव के उपदेश भी आत्मपरक हुआ करते थे। आपने अपने पुत्रों से कहा था कि जब तक जीव को आत्मत्त्व की जिज्ञासा नहीं होती, तभी तक अज्ञानवश देहादि के द्वारा उसका स्वरूप छिपा रहता है। जब तक वह लौकिक—वैदिक कर्मों में फंसा रहता है, तब तक मन के कर्म की बासनाएं भी बनी रहती हैं और इन्हीं से देह बंधन की प्राप्ति होती हैः—

परामवस्तावद बोध जातो,

यावन्नजिज्ञासत आत्मतत्त्वम्।

यावत्क्रियास्तावदिदं मनो वै,

कर्मरूपकं येन शरीर बंधः॥

ऋषभदेव के जीवन चरित और साधना पद्धति का जो उपयुक्त वर्णन श्री मद्भागवत में मिलता है, उससे यह असंदिग्ध रूप से प्रमाणित हो जाता है कि ऋषभ-देव विश्व के उच्चकोटि के रहस्यदर्शियों में थे और आपने एक नवीन धर्म को ही जन्म नहीं दिया था, अपितु उसके मूल में आत्मा-परिष्कार के सच्चे बीजों का वपन भी कर दिया था। इसीलिए प्रो० भार० डी० रानाडे सहस्र मनीषियों ने भी आपको उच्चकोटि का साधक और रहस्यदर्शी माना है। यहाँ एक बात का उल्लेख कर देना आवश्यक है कि ऋषभदेव का श्री मद्भागवत द्वारा वर्णन जैन परम्परा समर्थित है। जैन आचार्यों ने भी इसी प्रकार आपको विन्तामुक्तता, उदासीनता और साधना पद्धति का वर्णन किया है।^१

आपके उपरान्त अन्य तीर्थंकरों द्वारा इसी साधना-पद्धति का अनुसरण किया गया। कवियों और सिद्धान्त-प्रतिष्ठापकों द्वारा भी इसी का अनुवर्तन किया गया। इस दृष्टि से श्री कुन्दकुन्दाचार्य का नाम प्रथम और प्रमुख आचार्य के रूप में लिया जा सकता है। तदुपरान्त स्वामी कातिकेय, पूज्यपाद, अमृतचन्द्र, गुणभद्र, अमित-भक्ति आदि अनेक संतों द्वारा इस क्षेत्र में महत्वपूर्ण योगदान हुआ है। सातवीं शताब्दी के बाद से १७वीं, १८वीं शताब्दी तक अनेक संत कवि हुए, जिनमें योगीन्दु, मुनि रामसिंह, नेमिचन्द्र, आनन्द तिलक, बनारसीदास, छोहल, रूपचन्द्र, जैया भगवतीदास और आनन्दधन आदि प्रमुख हैं। समय के साथ साथ इन लोगों ने अनेक नूतन तत्वों को ग्रहण किया। प्राचीन संकीर्ण विचारों का परित्याग भी किया।

जैसा कि हम पहले कह आए हैं, आठवीं-नवीं शताब्दी तक आते-आते जैन मत पर पर्याप्त बाह्य प्रभाव पड़ चुका था। वह पूर्व मुनियों और आचार्यों द्वारा नियोजित कर्मकाण्ड की बहुलता और अतिशयता से भी ऊब चुका था। अतः इसकी प्रतिक्रिया भी स्वाभाविक रूप से आवश्यक थी। फलतः इस समय तक आते आते

जैन संतों की विचार सरणि और अभिव्यक्ति की प्रणाली में भी काफी अन्तर आ गया। यद्यपि तान्त्रिकों के अद्वैत-गुण से यह बचा रहा तथापि इसने शैव, शाक्त आदि योगियों और तान्त्रिकों की अनेक बातों को ग्रहण कर लिया। बाह्याचार का विरोध, चित्त शुद्धि पर जोर, शरीर को ही समस्त साधना का केन्द्र बिन्दु मानना और समरसी भाव से स्वसंवेदन आनन्द का उपभोग जैन आचार्यों द्वारा उसी प्रकार स्वीकृत और प्रसारित हुआ, जिस प्रकार तरकालीन अन्ध आत्म दर्शी सिद्धों और संतों ने। आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी का तो विश्वास है कि “अगर उनकी रचनाओं के ऊपर से ‘जैन’ विशेषण हटा दिया जाय तो वे योगियों और तान्त्रिकों की रचनाओं से बहुत भिन्न नहीं लगेंगी। वे ही शब्द, वे ही भाव और वे ही प्रयोग घूम फिरकर उस युग के सभी साधुओं के अनुभव में आया करते थे।”^२ कहने का तात्पर्य यह है कि उस युग के जैन रहस्यवादी कवियों ने भी समस्त बाह्याङ्गियों, रुढ़िवादियों और पाक्षिकों का विरोध किया, शरीर तथा आत्मा में अन्तर स्पष्ट करते हुए विराट् तत्त्व का निवास इसी शरीर में बताया। योगीन्दु मुनि ने कहा कि देह रूपी देवालय में ही अनादि और अनन्त परमात्मा का वास है, जो केवल ज्ञान से स्फुरित होता है:—

देहा-देबलि जो बसइ देउ अणाइ-अणंतु।

केवल-आण-फुरंत-तणु खो परमघुणिअंतु ॥३३॥
(परमात्मप्रकाश)

देह- स्थित इस परमात्मा को प्राप्त करने के लिए मंदिर, तीर्थाटन, पूजा आदि बाह्य साधनों की आवश्यकता नहीं। कारण, तीर्थयात्रा से केवल बाह्य शरीर मल रहित हो सकता है, किन्तु अन्तरात्मा अप्रभावित ही रहेगी:—

तित्थइं तित्थ अमंतयंहः कि एणेहा फल हूव।

बाहिर सुद्धउ पाणियहं अन्तिअंत किम हूव ॥१६२॥
(पाहुइदोहा)

१. देखिये प्रो महेन्द्र कुमार—जैन दर्शन पृ. ३

२. आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी—मध्यकालीन धर्मसाधना, पृ. ४३

अतः दीतराग स्वसवेदन ज्ञान से रहित जीवों को तीर्थ भ्रमण से मोक्ष नहीं प्राप्त हो सकता:—

तित्थइं तित्थु भमंताहं मूढहं मोक्षु ए होइ ।

ए।ए।—विवज्जिउ जेण जिय मुणिवर होइए सोइ

॥१८५॥

(परमात्म० प्र० द्वि० खण्ड)

जब परमात्मा का आवास शरीर ही है अर्थात् जो ब्रह्माण्ड में व्याप्त हैं, वही पिरठ में स्थित है, तो केवल चित्त शुद्धि से ही उसका पावन साक्षात्कार किया जा सकता है। जब मन नाना प्रकार की वासनाओं से बिरत हो जाता है, शरीर और तत्सम्बन्धित पदार्थों की क्षण-भंगुरता को जानकर उससे विमुख हो जाता है और एक मात्र आत्म तत्त्व की ही आराधना करता है, तब एक ऐसी अवस्था आती है, जब उसके ज्ञान-बल खुल जाते हैं और वह परमानन्द का अनुभव करता हुआ, उसी में लीन हो जाता है अथवा वह स्वयं परमात्मा बन जाता है। इसे ही 'सामरस्य अवस्था या समरसी भाव' कहा गया है। इस आनन्द का अनुभव करने वाला साधक अन्य किसी रस की स्पृहा नहीं करता:—

समरसकरणं वदान्यां परमपदारिबल,
पिरठयोरिदानीम् ।

यदनुभवबलेन योग निष्ठा—इतर—पदेषु,

गत स्पृहा भवन्ति ॥

(भा० हजारिप्रसाद द्विवेदी—मध्यकालीन
धर्म साधना, पृ० ४५ से उद्धृत)

इस 'समरसी भाव' में जबणवत् धूल-मिल जाने पर, अपनी सत्ता को परम सत्ता में एकाकार कर देने पर, किसी अन्य साधना की आवश्यकता ही नहीं रह जाती। जोब इसी पिरठ में अवस्थित ब्रह्मा से अपना प्रभेद सम्बन्ध स्थापित कर लेता है। योगीन्दु मुनि ने कहा है कि समरसी भाव को प्राप्त हुआ साधक संकल्प-विकल्प-रहित होकर, आत्म स्वरूप में ठहरता है, उसे 'संवर निर्जरा स्वरूप' भी कहा जाता है:—

‘अच्छइ जित्तिउ कालु मुणि, अणु-सखि एिलीणु ।
संवर-एिज्जर जाणि तुहुं—सयल-वियण विहीणु ॥१८॥

(परमात्मा प्रकाश, अध्याय) २

इसीलिए आपने चित्त शुद्धि पर अत्यधिक जोर दिया। आपने बार-बार कहा कि वन्दन, निन्दन और प्रतिक्रमण को छोड़कर, जीव को शुद्ध चित्त सम्पन्न होना अनिवार्य है। मन शुद्धि के बिना समय सम्भव नहीं। चित्त शुद्धि के ही द्वारा व्रत, तप, संयम और कर्मक्षय संभव है। विशुद्ध भाव ही धर्म है। शुद्ध-भाव ही मुक्ति मार्ग है। चित्त शुद्धि के बिना किसी भी साधन से मुक्ति सम्भव नहीं:—

वंदणु एिदणु पठिकमणु ए।ए।हि एहु एण जुतु ।

एक्कुजि मेल्लिवि ए।ए।मउ मुदउ भाव पवित्तु ॥२।६५॥

सुद्धहं संजमु सीलु तउ मुद्धहं दंसणुए।ए।

सुद्धहं कम्मक्खउ हवइ सुदउ तेण पहाणु ॥२।६७॥

चित्त शोधन मात्र से मानव मन स्वच्छ दर्पणवत् परमतत्त्व का आभास कराने लगता है। मन बहिर्मुखी न रहकर अंतर्मुखी हो जाता है। अपने परम प्रिय का दर्शन पा अनिर्वचनीय आनन्द का अनुभव करता हुआ साधक उस अवस्था को प्राप्त हो जाता है, जिसमें ब्रह्म-कर्म की अपेक्षा नहीं रहती, और ठीक भी तो है। जब मन परमेश्वर से मिल गया और परमेश्वर मन से, दोनों समरस हो रहे, तो पूजा किसे बढ़ाया जाय ?

मणु मिलियउ परमेसर हो परमेसरु जि मणस्स,
विरिण वि समरसि हुई रहिम पुज्ज च्छावउं कस्स ॥४६॥

(पाहुड दोहा)

पाप पुण्य, लाभ हानि, गुण-दोष आदि की विवेचना करना तो दूर रहा, उसके अन्तर की ओर भी साधक का मन नहीं जाता। तभी तो योगीन्दु मुनि ने कहा था कि 'किसकी समाधि करूँ ? किसकी अर्चना करूँ ? स्पर्शास्पर्श का विचार कर किसका परित्याग करूँ ? किससे मित्रता और किससे शत्रुता करूँ ? जहां कहीं देखता हूँ, आत्मा ही दिखाई पड़ती है:—

को ? सुसमाहि करउ को प्रबुड,
छोपु-प्रछोपु करिवि को वंचउ ।

हल सहि कलहु केण समाणउ,
जहि कहि जोवउ तहि उप्पाणउ ॥४०॥

[योगसार]

इस प्रकार कर्म से मुक्त होकर आत्मा शुद्ध-चेतन-
व्यापार-स्वरूपा हो जाती है, । मिथ्यात्व के बंधन और
सीमाएं टूट जाती हैं । यही सिद्ध केवली भगवा मुक्त
आत्मा की अवस्था कहा गया है । यही साधना पथ
रहस्यवाद है ।

साफ प्रगट है कि भारतवर्ष का अधःपतन जैनधर्म के अहिंसा सिद्धान्त के कारण
नहीं हुआ था, बल्कि जब तक भारतवर्ष में जैनधर्म की प्रधानता रही थी, तब तक
उसका इतिहास स्वर्णचिह्नों में लिखे जाने योग्य है और भारतवर्ष के हास का मुख्य कारण
आपसी प्रतिस्पर्धाय अनैक्यता है जिसकी नींव शंकराचार्य के जमाने से दी गई थी ।

—मि० रेवरेण्ड जे० स्टीबन्सन सा०

(जैनमित्र वर्ष २४ अंक ४० से)

डा० छविनाथ त्रिपाठी,

एम. ए. पी. एच. डी.,

जैन चम्पू काव्यों के शोध की दिशाएँ

ऋत और सत्य के प्रवर्तक महा मुनियों की प्रभुत्वमयी बाणी, व्यक्ति या वर्ग-विशेष के लिए ही नहीं होती। उसमें मानव-मात्र के कल्याण का संदेश निहित होता है। भगवान महावीर जैनियों के ही पूज्य तीर्थङ्कर नहीं थे, वे मानव-जाति के एक मार्ग दर्शक तथा अपने युग के महान सुधारक थे। उनके उपदेश शाश्वत-सत्य से प्रोत-प्रोत हैं। उनका अनुसरण युग-विशेष के ही नहीं, युग युग के प्राणी मात्र का हित कर सकता है। ये अक्षय-स्नेह से भरे वे मार्गदीप हैं, जो जीवन के उच्चतम लक्ष्य की पूर्ति के लिये, सदाचार-पथ को ज्योतिर्मय बनाते हुए, अज्ञान में भटकते प्राणि-मात्र का पथ-निर्देश करते हैं। आज के नासक और त्रस्त विश्व मानव की नैतिकता को जगाने की उनमें पूर्ण समता है।

अमृतमय उपदेशों की यह शीतल-धारा अपने उत्स से निकल कर निर्भरिणी के समान जन-मानस के सम-विवम भूभागों को आस्वादिता करती हुई नाना-विध रूप धारण कर लेती है। एक दार्शनिक के अन्तः में उतर कर उपदेश की एक बृहद् दर्शन का सरोवर बन जाती है। कवि का हृदय उसे ही महाकाव्य के स्वर्ण-पात्र में सुरक्षित कर देता है। ये ही उपदेश जन-जन तक पहुँचने के लिए कथा-साहित्य एवं पुराणों का धारण धारण कर लेते हैं। व्यापकता की यह प्रक्रिया, केवल एक धर्म या नीति-प्रवर्तक की बाणी के लिए ही नहीं सभी के लिये समान रूप से कार्य करती हुई दिखाई पड़ती है। श्रीकृष्ण, भगवान बुद्ध एवं भगवान महावीर के मामिक

जैन दर्शन, जैन-साहित्य एवं जैन पुराण की त्रिविध धाराओं के संगम से जिस त्रिवेणी के पावन तीर्थ का निर्माण हुआ है उसकी पूरी भाँकी अभी तक सामने नहीं आ पायी है। विविध स्थानों के जैन-भण्डारों में अनेकों हस्तलिखित ग्रन्थ पड़े हुये हैं। हस्तलिखित ग्रन्थों की सूची तक उपलब्ध नहीं है। इस सूची के तैयार करने की दिशा में कुछ प्रयास होना जरूरी है।

एवं नैतिक उपदेशों का अपना अपना विशाल दर्शन और साहित्य का महासागर तैयार हो गया है।

जैन दर्शन, जैन-साहित्य एवं जैन पुराण की त्रिविध धाराओं के संगम से जिस त्रिवेणी के पावन तीर्थ का निर्माण हुआ है उसकी पूरी भाँकी अभी तक सामने नहीं आ पाई है। विविध स्थानों के जैन-भण्डारों में अनेकों हस्तलिखित ग्रन्थ पड़े हुए हैं। हस्तलिखित ग्रन्थों की सूची तक उपलब्ध नहीं है। इस सूची के तैयार करने की दिशा में कुछ प्रयास हो रहा है। केन्द्रीय संग्रहालय की स्थापना के माध्यम से भी शायद कार्य कुछ आगे बढ़े। जैन साहित्य के जो ग्रन्थ-रत्न प्रकाश में आ चुके हैं; उनमें जैन चम्पू काव्यों का अपना विशिष्ट स्थान है।

‘चम्पू काव्य का आलोचनात्मक एवं ऐतिहासिक अध्ययन’ नामक अपना शोध-प्रबन्ध तैयार करते हुये मुझे निम्नलिखित निश्चित तथ्य अवगत हुये:—

- (१) दसवीं शताब्दी से लेकर अठारहवीं शताब्दी तक, जब संस्कृत साहित्य की अन्य विषयों की भाँति प्रायः हो रही थी तब चम्पू-काव्य द्वारा ही प्रखर वेग से प्रवाहित हो रही थी। इस काव्य-परम्परा में ढाई सौ से ऊपर चम्पू-काव्य लिखे गये।
- (२) गद्य-पद्य-मयी मिश्र शैली को काव्यात्मक रूप सर्व प्रथम प्रशस्तियों और शिलालेखों में प्राप्त हुआ।
- (३) चम्पू काव्य का जो स्वरूप आज दिखायी पड़ता है उसे सामने लाने में जैन-शिलालेखों और जैन चम्पू काव्यकारों का प्रमुख हाथ रहा है। किसी सीमा तक इन्हीं ही चम्पू काव्य द्वारा का प्रवर्तक माना जा सकता है।

इन तथ्यों के सामने रहते हुए भी ज्ञात चम्पू काव्यों में जैन चम्पू काव्यों की संख्या उँगलियों पर गिने जाने योग्य ही है। अनेक प्रश्न मन में उठते हैं—जैन शिलालेखों को चम्पू काव्य की शैली में प्रस्तुत करते हुए जिन अनेक जैन विद्वानों और कवियों से हम परिचित होते हैं, क्या वे शिलालेखों के ही कवि थे। क्या उन्होंने स्वतन्त्र रूप से चम्पू काव्यों का सृजन नहीं किया? यदि किया हो तो वे काव्य अन्य कहां हैं? क्या वे जैन-भण्डारों में तो नहीं पड़े हैं? संस्कृत के प्राचीन हस्त लिखित ग्रन्थों की सूची तैयार करने वाली विविध शोध संस्थाओं या अन्वेषक विद्वानों की पहुँच जैन भण्डारों तक नहीं थी। उनके द्वारा प्रस्तुत विवरणों में भी जैन चम्पू काव्य की संख्या गिनती की ही क्यों है? अभी तक इन जिज्ञासुओं की सन्तुष्टि का कोई साधन नहीं है। संभव है जैन ग्रंथों की विस्तृत सूची और केन्द्रीय संग्रहालय ही इन का उत्तर दे सके। अतः चम्पू काव्यों की शोध-दिशा के निर्धारण के लिये जैन चम्पू काव्यों की सूची तैयार करना प्रथम एवं अनिवार्य कार्य है।

जो चम्पू काव्य ज्ञात हैं और प्रकाशित हो चुके हैं उनमें यशस्तिलक चम्पू का स्थान अत्यन्त ही महत्वपूर्ण

है। सोमदेव सूरि का यह चम्पू काव्य, दर्शन और काव्य का सुन्दर समन्वित रूप प्रस्तुत करता है। अन्य जैन चम्पू काव्यों की भाँति यह भी सौन्दर्य रचना है और जैन सिद्धांतों तथा आचार पक्ष का व्यापक और व्यवहारिक रूप उपस्थित करता है। इस चम्पू काव्य का ऐतिहासिक एवं सामाजिक दृष्टिकोण से विस्तृत अध्ययन प्रो. हगडीकी ने अपने अंग्रेजी प्रबन्ध में प्रस्तुत किया है। इसके काव्यात्मक पक्ष का संक्षिप्त अध्ययन मैंने अपने शोध प्रबन्ध में दिया है, फिर भी इस चम्पू काव्य का निम्न लिखित दृष्टियों से अध्ययन प्रस्तुत किया जा सकता है:—

- (१) यशोधर चरित की कथा वस्तु का मूल स्रोत, विविध यशोधर चरित काव्यों में वर्णित कथा का तुलनात्मक अध्ययन।
- (२) यशस्तिलक चम्पू के पात्र—यशोवर्ध यशोधर, यशोमति, अमृतभारी आदि के अतिरिक्त मुनि सुवर्त की सिद्धियों के स्वरूप और सिद्धियों की जैन परम्परा के साथ अध्ययन।
- (३) यशस्तिलक चम्पू में वर्णित पुनर्जन्मों की परम्परा हिन्दू और बौद्ध पुनर्जन्म के सिद्धांतों से तुलनात्मक अध्ययन।
- (४) जैन दार्शनिक सिद्धांतों का वाहक यशस्तिलक चम्पू, द्वादशोत्प्रेक्षाओं सहित इसका विस्तृत अध्ययन हो सकता है।
- (५) यशस्तिलक का आचार पक्ष नैतिकता और आचाराचार।
- (६) हिंसा से अहिंसा की ओर यशस्तिलक का मनोवैज्ञानिक अध्ययन।

दूसरा महत्त्वपूर्ण जैन चम्पू काव्य हरिवन्द का जीवन्वर चम्पू है। यह चम्पू काव्य पौराणिक शैली का विशेष रूप से अनुकरण करता है। इसके कवि ने “जीवन्वरस्य चरितं दुरितस्थ हतु” कह कर, फल निर्देश करते हुए पौराणिक प्रभाव की अप्रत्यक्ष स्वीकृति दी है। इस पर एक विस्तृत शोध प्रबन्ध तैयार हो सकता है—“जीवन्वर चरित चम्पू का काव्यात्मक मूल्यांकन और हिन्दू तथा जैन पौराणिक शैली का उस पर प्रभाव।”

तीसरा जैन चम्पू काव्य 'भरतेश्वराम्बुदय चम्पू' है। यह चम्पू काव्य श्री हीराभाजजी के लेख के अनुसार अभी तक एक जैन ग्रन्थार (पाठ्य ?) में पड़ा प्रकाशन की प्रतीक्षा कर रहा है। श्री मदभागवत में भरत का उपाख्यान भी गद्य-पद्य मिश्र शैली में ही प्रस्तुत किया गया है। भरतेश्वराम्बुदय चम्पू के काव्यात्मक मूल्यांकन सहित हिन्दू और जैन पुराणों में वर्णित उनके उपाख्यानों का तुलनात्मक अध्ययन किया जा सकता है।

एक अन्य उल्लेखनीय चम्पू 'जैनाचार्य विजय' चम्पू है। जैन शिलालेखों में एक पूर्ण रूप से जैनाचार्यों का वर्णन प्रस्तुत करता है। यह शिलालेख भी चम्पू काव्य की ही भांति गद्य-पद्य मिश्रित शैली में लिखा गया है। (द्रष्टव्य जैन शिलालेख संग्रह) उस शिलालेख के साथ इस चम्पू काव्य का तुलनात्मक अध्ययन किया जा सकता है। वर्णित प्राचार्यों के स्थिति-काल और कृतिरूप का निरूपण करने वाला ऐतिहासिक शोध प्रबन्ध एक बहु-मूल्य देने के रूप में सिद्ध हो सकता है।^१

त्रिवर्षी महापुरुषों का चरित वर्णन, साहित्य साधना के साथ साथ महत्पुण्य का कार्य समझा जाता रहा है। केवल यशोधर के चरित की आश्रित कर लगभग तीस काव्य-ग्रन्थ लिखे गये हैं। इनके अतिरिक्त अनेक श्रावकों मुनियों और जैनाचार्यों के चरित भी काव्यात्मक रूप में प्रस्तुत किये गये हैं। दशवीं शताब्दी से लेकर अठारहवीं शताब्दी तक चरित-वर्णन की मुख्य प्रवृत्ति चम्पू काव्यों के माध्यम से ही रही है। निरसन्देह ग्रन्थ कई चम्पू काव्य सामने आ सकते हैं और जैन चम्पू काव्यों की संख्यावृद्धि हो सकती है।

सिद्धों और नाथ पंथियों के साहित्य की प्रकाश में लाने और हिन्दी साहित्य की पृष्ठ भूमि के रूप में उनका मूल्यांकन करने की दिशा में महापंडित राहुल सांकृत्यायन और डा० हजारी प्रसाद द्विवेदी की साधना ही सफल हुई

है। जैन साहित्य के अपभ्रंश में लिखित अनेकानेक ग्रंथों का प्रकाशन और हिन्दी साहित्य की पृष्ठ भूमि के रूप में सही मूल्यांकन अभी तक नहीं हो सका है। संस्कृत, प्राकृत अपभ्रंश में निमित्त विशाल जैन साहित्य के एक ग्रंथ मात्र की चर्चा मैंने अपनी ऊपर की पंक्तियों में की है। जैन चम्पू काव्यों सहित, उन पर लिखे गये शोध प्रबन्ध कितने मूल्यवान और साहित्य की श्रीवृद्धि में कितने सहायक हो सकते हैं इसे समझना कठिन नहीं है।

वस्तुतः भारतीय साहित्य और संस्कृति को, मानव-जगत को जैन साहित्य और संस्कृति की महान् देन का भव्य और उदात्त रूप तभी सामने आ सकता है, जब उसका विशाल साहित्य प्रकाश में आये। तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत करने वाले शोध-प्रबन्ध प्रत्येक जीवन-दिशा की ओर इंगित करें। जैन दर्शन, साहित्य और पुराण-प्रावेष्टन में पड़े केवल पूजा की वस्तु मात्र न रह जाय। महार्थ तीर्थंकरों की वाणी के मार्ग को उद्घाटित करने वाले साधकों के विपुल ग्रंथ जन जन के लिए उपलब्ध और पाठ्य बन सकें, इसका प्रयास आज ही उचित साधना है। तभी मात्र का मानव क्रूर भारिदत्त से मुनि भारिदत्त बन सकता है। तीर्थंकरों की वाणी का प्रकाश और उसकी अमृतमयी शीतलता स्वयं ही त्रस्त विश्व को मार्ग और आशवासन दे सकेंगी। क्योंकि:— 'जहां सरप का मूत्र त्रिधमान है, प्रभु की कृपा से वह जिह्वा के अग्र तक पहुँचता है। सुकर्मी लोभ इसे अक्षी प्रकार पा लेते हैं। कर्म हीनों का मार्ग नीचे की ओर रहता है।'^२

ऋतस्य तन्तु विततः पवित्रं,

आ जिह्वाया अग्रे वरुणस्य मायया।

वीराश्चित्तस्मिन्नन्त,

माशतात्रा कर्तव्यवदात्यप्रभुः ॥

(ऋक् ६।७३।६)

१. इनके अतिरिक्त महाकवि अर्द्धदास का 'पुरुदेव चंपू' है जो प्रकाशित भी हो चुका है।

इन्द्रपालसिंह एम. ए.

बलवंत राजपूत कॉलेज, आगरा ।

रीति कालीन जैन प्रबन्ध काव्य

हिन्दी साहित्य के उत्तर मध्यकाल की आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने रीति काल के नाम से अभिहित किया है। पं० विश्वरनाथ मिश्र उसकी संज्ञा 'शृंगार काल' देते हैं और प्रो० नन्ददुलारे वाजपेयी उसे 'मुक्तक युग' कहना अधिक समीचीन समझते हैं। इस युग का नामकरण करते समय सभी विद्वानों ने प्रबन्ध काव्यों की अवहेलना की है। इस काल में इतने अधिक प्रबन्ध काव्यों की रचना हुई है कि यदि उन पर दृष्टिपात किया जाय और शोध के द्वारा उन्हें प्रकाश में लाया जाय तो पुनः इस युग के नामकरण की समस्या पर विचार करना पड़ेगा।

इस युग में ऐतिहासिक 'पौराणिक' प्रेमस्थानक एवं नीतिपरक इत्यादि अनेक प्रकार के प्रबन्ध काव्यों की रचना हुई। यहां हमें केवल जैन कवियों द्वारा रचित प्रबन्ध काव्यों पर ही विचार करना अभीष्ट है। जैन कवियों की प्रबन्ध काव्य परम्परा अपभ्रंश काल से ही निरन्तर चलती रही। इन कवियों ने शलाका पुरुषों के चरित्रों को आचार बना कर अथवा किसी व्रत या पर्व की महत्ता प्रदर्शित करने के निमित्त अपने प्रबन्ध काव्यों की रचना की। कतिपय प्रबन्ध काव्य हिन्दुओं में प्रचलित कथानकों के आधार पर भी लिखे गए, जिनको जैन धर्मानुसार परिवर्तित कर दिया गया।

इस युग का सर्व प्रथम जैन प्रबन्ध काव्य 'पद्मिनी चरित्र' है, जिसकी रचना सं० १७०७ में लब्धोदय नामक कवि ने मेवाड़ के महाराजा जगतसिंह की आज्ञा से की। इस ग्रन्थ की भाषा गुजराती मिश्रित राजस्थानी है। कवि ने कथानक का निबिड़ कुशलता से करते हुए प्रसंगानुसृत

इस युग में जब कि हिन्दी में शृंगार की धारा अश्लील के पंक से कलुषित हो रही थी, जैन कवियों ने सुन्दर प्रबन्ध काव्यों की रचना करके मां भारती के शीप को गौरवान्वित रखा। हिन्दी साहित्य के इतिहास लेखकों को इन कृतियों की अवहेलना नहीं करनी चाहिए। यदि इन ग्रंथों पर विचार किया जाय तो निश्चित ही रीति-काल सम्बन्धी धारणाओं में परिवर्तन करने के लिये बाध्य होना पड़ेगा।

सभी रसों का सफलता से परिपाक किया है। कवि रामचन्द्र ने सं० १७१३ में 'सीता चरित्र' नामक ग्रन्थ का प्रणयन किया। इस ग्रंथ का कथानक वाल्मीकि रामायण तथा अन्य सभी राम काव्यों से भिन्न है। इस ग्रन्थ के अनुसार सीता जनक की पत्नि विदेहा के गर्भ से उत्पन्न हुई थी। नारद के शाप से सीता का ही जुड़वा भाई उस पर मोहित हो गया था, किन्तु अन्त में धनुमंजन के बाद राम के साथ ही वर परिणीत हुई। इस ग्रंथ में रावण का वध लक्ष्मण द्वारा हुआ है। साथ ही लक्ष्मण के अनेक विवाहों का भी उल्लेख हुआ है। सीता का निर्वासन एक सेनापति द्वारा कराया गया है तथा वज्रगर्ध ने उनका भगिनीव्रत पालन किया तथा चंद्रक ने उनके पुत्रों का विवाह करने के लिये वज्रगर्ध ने राजा पृथ्वीवर को विवश किया। उसके आना-कानी करने पर युद्ध हुआ और उसमें सीता के पुत्र लव-कुश की विजय हुई। इस प्रकार इसका

कथानक राम सम्बन्धी अन्य कथानकों से सर्वथा भिन्न है। काव्य में ससप्त प्रवाह और कल्पना-वैभव प्रशंसनीय है।

इस युग के अन्य काव्यों में रामचन्द्र का 'जम्बू चरित्र' (सं० १७२०) कवि जोष का 'प्रीतकार चरित्र' (सं० १७२१) अजय राज का भी 'प्रीतकार चरित्र' जिन हर्ष का 'श्रेणिक चरित्र' (सं० १७२४) जिन चन्द्र का 'विक्रम चरित्र' (सं० १७२४) उल्लेखनीय है। कवि भगवती दास ने (सं० १७३१) में 'लघुसीता सतु' नामक उरुकुट कोटि के खण्ड काव्य की रचना की। इस ग्रंथ में कवि ने प्रौढ़ शैली में सीता के सतीत्व का चित्रण किया है। रावण तथा मनोदरी के अन्तर्द्वन्द का बड़ा मार्मिक एवं हृदयावर्जक वर्णन हुआ है। कथानक के माध्यम से सरसता पूर्वक कवि ने जिन नैतिक भादशों की प्रतिष्ठा की है, वे काव्य कला से मंडित होकर और भी चमक उठे हैं। इसके अतिरिक्त विजय हर्ष का 'सुर सुन्दर प्रबन्ध' (सं० १७३६) 'मटारक विश्वभूषण' का 'जिनदत्त चरित्र' (सं० १७३८) विजय विजय तथा जस विजय का 'श्री पाल रास' (सं० १७३८) 'मंगेश मिश्र का 'विक्रम विलास' (सं० १७३९), हरखचन्द साधु का 'श्रीपाल चरित्र' (सं० १७४०) जिन हर्ष का 'श्रीपाल रास' (सं० १७४०) चर्म मन्दिर गणिका का 'ओपी मुनि चरित्र' (सं० १७४१) विनोदी लाल अग्रवाल का 'भक्तासर चरित्र' (सं० १७५०) एवं भूधरदास का 'कलियुग चरित्र' (सं० १७५७) इस युग की सामान्य रचनाएँ हैं।

हेमरल सूरि नामक कवि ने सं० १७६० में पद्मिनी चौपाई नामक काव्य की रचना की। यह एक सरस एवं मनोहर खंड काव्य है। इस काव्य की भाषा मधुर राजस्थानी है। इस में कवि ने अधिकशः दोहा और चौपाई छन्दों का ही प्रयोग किया है, किन्तु बीच बीच में छप्पय तथा सवैया भावि भी अपनाए हैं। कवि खेमचन्द ने सं० १७६१ में 'गुणमाल चरित्र' नामक एक श्रेष्ठ ग्रंथ लिखा। इस ग्रंथ में कवि ने गोरखपुर के राजकुमार गजसिंह तथा एक श्रेष्ठिकन्या गुणमाल के प्रेम विवाह एवं जीवन का वर्णन किया है। गुणमाल का पावन चरित्र, पतिव्रत का भादश तथा नारीत्व का गौरव है। गजसिंह का चरित्र

भी दृढ़ता एवं शील का परमोज्ज्वल स्वरूप उपस्थित करता है। कवि को मानव जीवन के राग विरागों का मार्मिक चित्रण करने में आशातीत सफलता प्राप्त हुई है। महाकाव्य के समान जीवन की विभिन्न दशाओं का चित्रण हुआ है। कवि ने प्रसंगानुकूल वन, नदी, सन्ध्या तथा उषा इत्यादि प्राकृतिक दृश्यों को मूर्तिमान करके दिखा दिया और यथावसर शृंगार, करुण, वीर, वीभत्स एवं शान्त रस की स्रोतस्विनी प्रवाहित की है। काव्य की भाषा भी परिष्कृत एवं अलंकृत है। सभी दृष्टियों से यह काव्य अत्यन्त सफल है। अठारहवीं शताब्दी के अन्य काव्यों में विजय पति का 'मलय चरित्र' सं० १७८१ किरान सिंह का 'भद्रबाहु चरित्र' (सं० १८८५) तथा खुशाल सिंह के 'धन्य कुमार चरित्र' 'जम्बू चरित्र' एवं 'यशोधर चरित्र' (सं० १७९९) उल्लेखनीय हैं।

उन्नीसवीं शताब्दी में नथमल बिलाला के 'नाग कुमार चरित्र' सं० १८१०, जम्बू स्वामी चरित्र सं० १८२४ तथा जीवंधर चरित्र सं० १८३४, भारुमल ने 'चारुदत्त चरित्र' और 'सप्त व्यसन चरित्र' सं० १८३३ विजयकीर्ति ने 'श्रेणिक चरित्र' सं० १८२० तथा लाल चन्द ने 'बरांग चरित्र' सं० १८२७, की रचना की।

इस युग में नवल राय खंडेलवाल ने 'वट्टमानचरित्र' (सं० १८२५-२६) नामक महाकाव्य का प्रणयन किया। इस ग्रन्थ में अन्तिम जैन तीर्थंकर भगवान महावीर का चरित्र सोलह अधिकारों (अध्यायों) में वर्णित है। कवि ने वट्टमान के पूर्व भावों का वर्णन करने के अनन्तर उनके जन्म, बाल्यकाल तथा जीवन के सांगोपाङ्ग वर्णन किया है। महावीर स्वामी के शौर्य एवं तेज का अत्यन्त प्रभावशाली वर्णन हुआ है। रानी प्रिय कारिणी के सौंदर्य का अंकन करने में कवि ने अपनी कल्पना शक्ति के वैभव का दिग्दर्शन कराया है। इस काव्य की भाषा ब्रज है जिसमें बुन्देलखंडी और खड़ी बोली का भी मिश्रण हुआ है। अलंकारों में उपमा, रूपक, उल्लेख तथा अतिशयोक्ति का बहुलता से प्रयोग हुआ है। यह ग्रन्थ बड़ा सरस एवं मनोरम है।

सेवा राम ने 'महिष्य दत्त चरित्र' (सं० १८३१) और 'हनुमान चरित्र' (सं० १८३४), चेतन विजय ने 'सीता चरित्र' 'जम्बू चरित्र' और श्रीपाल रास' (सं० १६३०-५२) लाल चन्द ने श्रीपाल चौपाई (सं० १८३७) तथा बलचन्द ने 'प्रद्युम्न चरित्र' (सं० १८४३) की रचना की।

कवि मनरंग लाल ने सं० १८५७ में 'नेमिचन्द्रिका' नामक अत्यन्त सुन्दर खंडकाव्य का प्रणयन किया। इस काव्य में द्वाारावती के राजकुमार नेमिकुमार का अपने ही विवाह के समय भोजन के लिये मारे जाने वाले पशुओं के करण चीत्कार को सुनकर विरक्त होने की घटना का अत्यन्त मर्मस्पर्शी वर्णन किया गया है। उन्मास के बातावरण का विषाद में परिवर्तित हो जाना कितना हृदय द्रावक है? नेमिकुमार की भावी पत्नी राजुल के विरह वर्णन में कवि की तन्मयता दृष्टिगत होती है। राजुल एक आदर्श भारतीय सती है, जो आत्मा से पति का वरण करके उसी के साथ तपस्विनी बन जाती है। उसका त्याग और पति भक्ति करण के जल से धुलकर और भी पावन हो जाती है, किन्तु यथावसर वात्सल्य करण एवं विप्रलम्भ शृंगार का भी सुन्दर परिपाक हुआ है। इसकी भाषा कन्नोजी से प्रभावित खड़ी बोली है, जिसको कवि ने अनेक अलंकारों से सज्जित किया है। कवि ने मात्रिक तथा वर्णिक सभी प्रकार के अनेक छन्दों का प्रयोग कुशलता पूर्वक किया है।

इसी काल श्री जयचन्द जैन ने 'भक्तकार चरित्र' (सं० १८७०), कमल नयन ने 'जिनदत्त चरित्र' सं० १८७१ तथा 'वैराग चरित्र' सं० १८७७ एवं वस्तावर मल्ल ने 'जिनदत्त चरित्र' (सं० १८६४) नामक चरित्र काव्यों की रचना की।

इन चरित्र काव्यों के अतिरिक्त इस युग में जैन कवियों ने अनेक पुराण काव्यों की भी रचना की, जो कथानक की घारा प्रवाहिकता के कारण प्रबन्ध काव्यों की कोटि के ही आयेगे। कवि देवदत्त जैन ने सं० १७५० में उत्तर पुराण की रचना की। इस ग्रंथ में अजितनाथ, संभव नाथ, अभिनन्दन, सुमतिनाथ, पदमप्रभु, पार्श्वनाथ

चन्द्र प्रभु, श्रीर महावीर स्वामी इन आठ तीर्थंकरों के चरित्र का वर्णन किया गया है। यह ग्रन्थ दोहा चौपाइयों में लिखा गया है। इसकी कविता उत्तम तथा प्रसाद गुण सम्पन्न है। कवि बुलाकीदास ने अपनी विदुषी माता के आग्रह से सं० १७५४ में 'पांडव पुराण' की रचना की। इस ग्रंथ को देखने से कवि प्रतिभावान प्रतीत होता है। लेकिन काव्य रचना मध्यम कोटि की है। कहीं कहीं काव्य की उत्कृष्टता भी मिलती है। देवदत्त दीक्षित ने 'चन्द्रप्रभ पुराण' (सं० १७५८) तथा खुशाल चन्द ने 'हरिवंश पुराण' (सं० १७८०) 'पदम पुराण' (सं० १७८३) तथा उत्तर पुराण (सं० १७८६) नामक ग्रंथ लिखे।

इस युग के पुराण काव्यों में कवि भूधर दास का 'पार्श्वपुराण' (सं० १७८६) सर्वोत्कृष्ट काव्य ग्रन्थ है। इसमें कवि की स्वतन्त्र कल्पना शक्ति एवं उद्भाषिनी प्रतिभा के दर्शन होते हैं। प्रसिद्ध तीर्थंकर पार्श्वनाथ के आठ पूर्वभावों का अद्भुत, किन्तु स्वाभाविक वर्णन करते हुए कवि ने उनके आदर्श चरित्र का सफलता से ग्रंथन किया है। कथानक में जैसा सुन्दर प्रवाह मिलता है, वह कवि की प्रबन्ध पटुता का द्योतक है। नामक पार्श्वनाथ को जीवन की अनेक परिस्थितियों में झाल कर और उनका मार्मिक चित्रण करके कवि ने अपनी भावुकता का परिचय दिया है। श्री नेमिचन्द्र शास्त्री ने लिखा है— 'जीवन का इतना सर्वांगीण और स्वस्थ विवेचन एकाध महाकाव्य में ही मिलेगा।' इस काव्य का प्रधान रस तो शान्त ही है, किन्तु यथावसर ग्रन्थ रसों का भी समावेश किया गया है। काव्य में जहाँ सरस और सुन्दर हृदय-स्पर्शी वर्णन मिलते हैं, वहाँ नैतिक उपदेशों का भी अभाव नहीं है। कवि की भाषा साहित्यिक व्रज एवं शैली अलंकृत है। वस्तु वर्णन, भाव-व्यंजना एवं चरित्र सभी दृष्टियों से यह काव्य उत्तम है। कवि घर्मदेव ने भी 'पार्श्व पुराण' सं० १७८६ की रचना की है।

भट्टारक जिनेन्द्र सूयण ने 'नेमिनाथ पुराण' (सं० १८००) और आदि पुराण (सं० १८३२) लालचन्द ने 'विमलनाथ पुराण' (सं० १८१८) एवं सेवायाम ने

‘शान्ति पुराण’ (सं० १८४४) की रचना की। इन्द्रजीत ने ‘उत्तर पुराण’ लिखा, जिसमें मुनि सुव्रतनाथ, कुंभनाथ अरुःनाथ और मल्लिनाथ नामक जैन तीर्थंकरों का वर्णन किया गया है। कवि ने दोहा, चौपाई, सौरठा, नराच इत्यादि छन्दों का प्रयोग किया है। इन्हीं कवि के ‘ध्रीमुनि मुव्रतपुराण’ (सं० १८४५) नामक ग्रंथ का भी उल्लेख मिलता है। विजयनाथ माथुर ने ‘वदमान पुराण’ (सं० १८६१) का अनुवाद किया। सावन्त राम ने ‘द्रोपदी चौपाई’ (सं० १८६३) की रचना की। इस कृति में पदों का भी पर्याप्त प्रयोग किया है। कवि ने राजस्थानी भाषा में द्रोपदी का चरित्रांकन जैन दृष्टिकोण से किया है। बरुतावर मल्ल ने ‘नेमिचन्द पुराण’ लिखा। कवि अजितदास ने अपने पिता की अन्तिम इच्छा पूर्ण करने के लिए ‘जैन रामायण’ की रचना करना प्रारम्भ किया। किन्तु वे ७१ सर्ग पूर्ण करके ही असमय में काल कवलित हो गए और यह विशाल ग्रंथ अधूरा रह गया।

इन ग्रंथों के अतिरिक्त जैन कवियों ने प्रती, पर्वों का महत्व प्रदर्शित करने तथा जैन धर्म सम्बन्धी नैतिक प्रादश्यों को प्रतिष्ठित करने के लिए अनेक प्राख्यान काव्यों की भी रचना की। निबन्ध का कलैधर नदू जाने के भय से हम उनका उल्लेख न करके लेखनी को विराम देना ही उचित समझते हैं।

कहने का तात्पर्य यह है कि इस युग में जब कि हिन्दी में शृंगार की धारा अश्लील के पंक से कलुषित हो रही थी, जैन कवियों ने सुन्दर प्रबन्ध काव्यों की रचना करके माँ भारती के शीप को गौरवन्वित रखा। हिन्दी साहित्य के इतिहास लेखकों को इन कृतियों की अवहेलना नहीं करनी चाहिए। यदि इन ग्रंथों पर विचार किया जाय तो निश्चित ही शीत काल सम्बन्धी धारणाओं में परिवर्तन करने के लिए बाध्य होना पड़ेगा।

पारचात्य विद्वान मि० सर विलियम और हैमिल्टन के मध्यस्थ विचारों के विशाल मन्दिर का आधार जैनों के इस अपेक्षावाद का ही दूसरा नाम नयवाद है।

×

×

×

‘विरोधतः प्राचीन भारत में किसी धर्मान्तर से कुछ ग्रहण करके एक नूतन धर्म प्रचार करने की प्रथा ही नहीं थी, जैन-धर्म हिन्दू-धर्म से सर्वथा स्वतन्त्र है उसकी शाखा रूपान्तर नहीं।’

—वैद्य प्रो० मैक्समूलर सा०

डा० बृजमोहन शर्मा

एम. ए., पी. एच. डी.

भादवा (जयपुर)

हिंदी की प्रारम्भिक अवस्था में जैनों की देन

वर्तमान भारतीय ग्राम्य भाषाओं (बोलचाल के रूप) का प्रारंभ करीब १००० ई० के बाद से माना जाता है और इसके पूर्व अपभ्रंश का भाषा के बोलचाल के रूप का विकास पहले होता है और द्रुतगति से होता है। जब अपभ्रंश भाषा का साहित्यिक रूप चरमावस्था पर था, तभी करीब ११ वीं शताब्दी में अपभ्रंश के बोलचाल का रूप विकसित होकर पुरानी हिन्दी हो गया।

“हेमचन्द्र ने अपभ्रंश और ग्राम्य-भाषा में अन्तर किया है। इससे पता चलता है कि उनके समय अपभ्रंश बोलचाल की भाषा नहीं रह गई थी। हेमचन्द्र के मासपास ही अपभ्रंशकाल (बोलचाल का रूप) समाप्त हो गया। ईसा की १३ वीं और १४ वीं शताब्दी से तो आधुनिक भारतीय भाषाओं के प्रारंभिक साहित्यिक ग्रंथ मिलने लग जाते हैं। इस दृष्टि से ईसा की ११ वीं शताब्दी अपभ्रंश (बोलचाल के रूप) की अंतिम तिथि प्रतीत होती है।”^१

प्रारंभ में हिंदी अपभ्रंश की गोद में पलती रही। अपभ्रंश का बोलचाल का रूप हिंदी की ओर पहले उन्मुख हुआ और साहित्यिक रूप बाद में। इसी प्रकार हिंदी का जन्म कथाभाषा (बोलचाल के रूप) में पहले हुआ और साहित्य के क्षेत्र में बाद में।

इस भाषा-विकास-क्रम पर तत्कालीन सुधारवादी आन्दोलनों का प्रभाव विशेष महत्वपूर्ण है। सुधारवादी

अन्य प्रमुख शक्तियों के साथ जैन साहित्यकारों तथा सुधारकों ने भी हिंदी की प्रारम्भिक अवस्था में महत्वपूर्ण योग दिया है। इस सम्बन्ध में शोध-विद्यार्थी अनेक महत्वपूर्ण तथ्यों का उद्घाटन कर सकते हैं।

आन्दोलन तत्कालीन प्रचलित बुराईयों को दूर करने के लिए उसकाल के पूर्व के आदर्श समाज और साहित्य का उदाहरण प्रस्तुत करके सुधार का प्रयत्न करते हैं। हमारे आलोच्यकाल के पूर्व संस्कृत का प्राधान्य था। संस्कृत साहित्य का प्रभाव प्रायः सभी सुधारवादी आन्दोलनों के द्वारा तत्कालीन समाज और साहित्य को प्रेरणा देने लगा। संस्कृत के इस प्रभाव ने संस्कृत के तत्सम शब्दों को प्रचलित कर दिया, जो पहले बोलचाल में और कुछ समय उपरांत साहित्य में प्रयुक्त होने लगे। प्राकृत और अपभ्रंश में संस्कृत के तत्सम शब्दों का प्रायः अभाव था, अतः संस्कृत के तत्सम शब्दों के प्रयोग ने भाषा में एक महान् परिवर्तन उपस्थित कर दिया जो अपभ्रंश से हिंदी के जन्म का द्योतक है।

बौद्धधर्म की पतितवस्था की प्रतिक्रिया शंकराचार्य के वैदिक स्मार्त सम्प्रदाय में संस्कृत के आधार पर देखते हैं। शंकर के प्रभाव से तत्कालीन अपभ्रंश में

(१) ‘हिंदी के विकास में अपभ्रंश का योग’ (नामवरसिंह) पृष्ठ १५।

संस्कृत के तत्सम शब्दों का समावेश हो गया जो हिंदी के जन्म का कारण बना ।

ईसा की प्रथम शताब्दी में जैन कवि विमल सूरि द्वारा रामकथा पर निमित्त प्राकृत काव्य 'पउम चरित' (पद्म चरित्र) का सन् ६७५ ई० में जैन कवि रविषेण ने संस्कृत रूपांतर करके तत्कालीन ७ वीं शताब्दी के धार्मिक वातावरण में संस्कृत के तत्सम शब्दों का समावेश किया, जिसके अपभ्रंश से हिंदी की और भाषा का विकास हुआ । इसी रामकथा को लेकर जैन कवि 'स्वयंभू' ने आठवीं शताब्दी में 'पद्म चरित्र' (रामायण) लिखकर हिंदी का सबसे पुराना और सबसे उत्तम कवि का आसन ग्रहण किया । यहीं से हिंदी का जन्म होता है ।

राहुल जी ने अपनी 'हिंदी-काव्य-वारा' में सरट या आदि सिद्ध और स्वयंभू तथा पुष्पदंत आदि जैन साहित्यकारों के काव्य को हिंदी का सबसे पुराना और उत्तम काव्य चोषित किया है । आचार्य रामचन्द्र शुक्ल और हजारी प्रसाद द्विवेदी का भी यही मत रहा है ।^१

ईसा की आठवीं शताब्दी में रचित उद्योतन सूरि की 'कुवलय माला' में मध्यदेश के वसिष्ठा की भाषा नमूना 'तेरे मेरे भाड' बतलाया है । यह स्पष्ट संकेत है कि तत्कालीन मध्यदेश की कथा भाषा हिंदी का जन्म हो रहा था और लोक व्यवहार की भाषा के आधार पर इसका मूल्य भारतीय महत्व होने जा रहा था ।

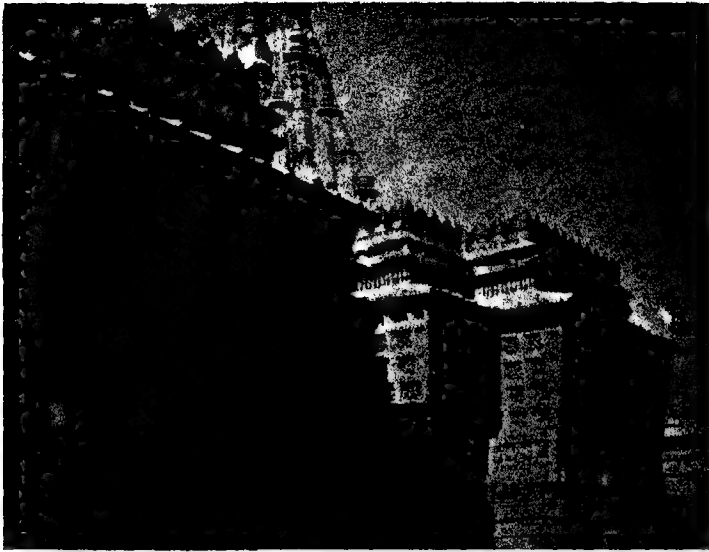
जैन मुनि देवसेन (१० वीं शताब्दी) और मुनि रामसिंह (११ वीं शताब्दी) आदि सुधारकों ने उस समय की लोकभाषा को ही अपनी उक्तियों का माध्यम बनाया तथा सबकी समझ में आने योग्य कथन शैली का प्रयोग किया ।

अन्य प्रमुख शक्तियों के साथ जैन साहित्यकारों तथा सुधारकों ने भी हिंदी की प्रारंभिक अवस्था में महत्वपूर्ण योग दिया है । इस सम्बन्ध में शोधविद्यार्थी अनेक महत्वपूर्ण तथ्यों का उद्घाटन कर सकते हैं ।

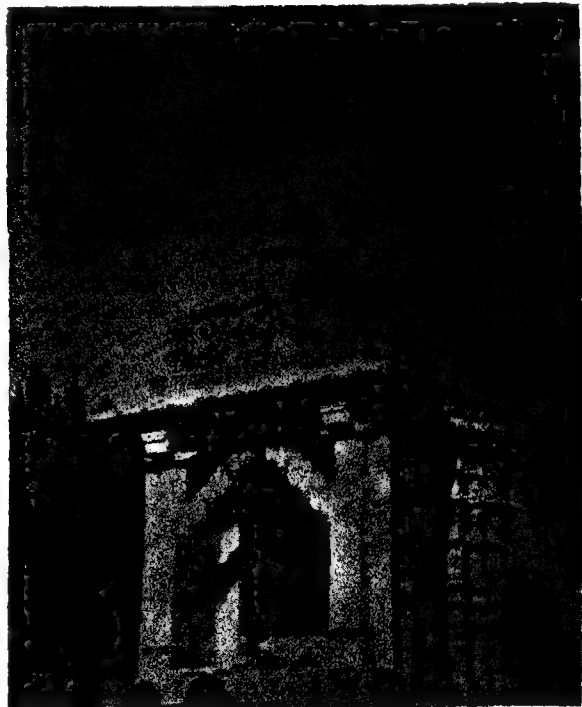
जैन जाति दया के लिए खास प्रसिद्ध है, और दया के लिये हजारों रुपया खर्च करती हैं । जैनी पहने कत्री थे, यह उनके चेहरे व नाम से भी जाना जाता है । जैनी अधिक शान्ति प्रिय हैं ।

जैन हितेच्छु पुस्तक १६ अङ्क ११ में से ।

—श्री आटोरोय फ्लिड सा० कलेक्टर



लूदवा का जैन मन्दिर जैसलमेर



लूदवा के जैन मन्दिर का वास्तु दृश्य

मिलापचंद कटारिया, केकड़ी

देवसेन का भावसंग्रह

देवसेन के बनाये हुये दर्शनसार, प्राराधनासार, तत्व-सार, नयचक्र आलापपद्धति, और भावसंग्रह ये ग्रंथ इदाजी उपलब्ध होते हैं। इनमें से सिर्फ दर्शनसार में उसका रचनाकाल वि० सं० ६६० दिया हुआ है। शेष ग्रंथों में रचनाकाल का कहीं कोई उल्लेख नहीं है। और भाव संग्रह को छोड़ कर शेष ग्रंथों में कहीं देवसेन ने अपने गुरु का नाम भी नहीं लिखा है। ऐसी हालत में यह पता लगाना बड़ा ही मुश्किल है कि इन सब ग्रंथों का कर्ता एक ही देवसेन है या देवसेन नाम के भिन्न २ व्यक्ति? और उनमें कौन कब हुआ है। क्योंकि हमारे यहां एक नाम के अनेक जुड़े जुड़े ग्रंथकार भी हुये हैं। इतने पर भी कुछ विद्वान् इन ग्रंथों में से भावसंग्रह ग्रंथ के कर्ता उन्हीं देवसेन को मान रहे हैं जिन्होंने वि. सं. ६६० में दर्शनसार ग्रंथ रचा है। इस मान्यता का आधार ऐसा कोई समर्थ ऐतिहासिक प्रमाण भी नहीं बताया गया है जिससे सिद्ध होता हो कि यह “भावसंग्रह” वाकई उन्हीं दर्शनसार के कर्ता देवसेन का बनाया हुआ है। जब किसी ग्रंथ के रचनाकाल का पता ऐतिहासिक साधनों से नहीं लग सकता हो तो एक और भी साधन पता लगाने का है। और वह उस ग्रंथ के कथनों की अंतरंग जांच करना। इस प्रकार की जांच से और नहीं तो भी इतना परिज्ञान तो भावसंग्रह के विषय में हो सकता है कि इस तरह का वर्णन तो अमुक शताब्दी में ही संभवनीय है या अमुक वर्णन प्राचीन देवसेना चर्य के द्वारा होना संभव नहीं है। इसी खयाल से मैंने प्रस्तुत लेख में उक्त भावसंग्रह ग्रंथ की अंतरंग जांच करने का प्रयास किया है। इस जांच से पाठक देखेंगे कि यह भाव संग्रह ग्रंथ उन दशवीं शताब्दी में होने वाले देवसेन का तो बनाया हुआ नहीं हो सकता है जिन्होंने दर्शनसार ग्रंथ लिखा है। नीचे इसकी चर्चा की जाती है—

अस्तु च लेख में देवसेन के ‘भाव-संग्रह’ ग्रन्थ पर विस्तृत प्रकाश डाला गया है। खोज कर्ताओं के लिये यह काफी उपयोगी प्रमाणित होगा।

(१) “मांस से पितरों की तृप्ति होती है” ऐसा वैदिक मत का सिद्धान्त है। इस सिद्धान्त का खंडन करते हुये भावसंग्रहकार ने वैदिक मत के “नाभि स्थाने वसेन् ब्रह्मा” आदि आदि श्लोक पृ० १३ पर उक्तं रूप से उद्धृत किये हैं। जिनमें लिखा है कि “जीवों के नाभि स्थान में ब्रह्मा, कंठ में विष्णु, तालवे में रुद्र, ललाट में महेश्वर, और नाक के अग्र में शिव निवास करते हैं।” ऐसा बतलाकर आगे गाथा निम्नलिखित दी है—

सन्वानु जीवरासिमु ए ए शिवसंसि पंच ठाणुषु ।

जह तो कि पसुबहणे ए मारिया होति ते सबे ॥४७॥

देवे बहिऊण गुणा लब्धइ जह हत्थ उत्तमा केई ।

तो तरुक्ख बंदणया अवरे रारद्धिया सबे ॥४८॥

अर्थ—सबही जीवों के नाभि आदि पंच स्थानों में यदि ये ब्रह्मा विष्णु आदि निवास करते हैं तो पशुवध करने से इन ब्रह्मा आदि देवों का घात होना भी क्यों न माना जावेगा। और यदि कोई उत्तम पुरुष देवों का विध्वंस करने से गुण प्राप्त करते हैं तो देव मूर्तियों के विध्वंसक यवन भी बंदनीय माने जाने चाहिये और शेष सब पापी माने जाने चाहिये।

गाथा में आये ‘तुरुक्क’ शब्द की संस्कृत छाया ‘तुरुष्क’ होती है। और तुरुष्क शब्द का अर्थ तुरुष्क यानी यवन होता है। धर्मावृत्त की प्रशस्ति में पं० आशाधरजी ने भी तुरुष्क शब्द का प्रयोग यवन अर्थ में किया है,

भावसंग्रह की अजमेर की लिखित प्रति में "तुरुष्क वंदाया" पाठ के स्थान में "तो तुरुष्क वंदायाया" पाठ है जो ठीक जान पड़ता है। इसमें छंदभंग भी मिट जाता है। इतिहासकार भारत में यवनों के शासन का प्रारंभ ई. १३ वीं शताब्दी से मानते हैं। अतः उक्त कथन से भाव संग्रह १३ वीं शताब्दी से पूर्व का बना सिद्ध नहीं होता है।

(२) श्वेतांबर मत में स्थविर कल्पी साधु के लिये बस्त्र धारण करना विधेय बताया है। उसका निराकरण करते हुये भावसंग्रह में उसे स्थविर कल्प न बताकर गृहस्थ कल्प कहा है। इसी प्रसंग में भाव संग्रहकार ने गाथा ११६ से १३२ तक में जिन कल्प स्थविर कल्प का स्वरूप भी वर्णन किया है। उसमें आपने वन कंदराओं में रहना यह जिन कल्पी की क्रिया बताई है और पुर नगर ग्रामों में रहना यह स्थविर कल्पी की क्रिया बताई है। किन्तु स्थविर कल्पी साधुओं के लिये भी नगर ग्रामों में रहने का विधान किसी मान्य आगम में नहीं मिलता है। इसके लिये श्रीजिनसेनाचार्य कृत आदिपुराण का निम्न श्लोक देखिये—

ततो विविक्त शायित्वं वनेवासश्च योगिनाम् ।

इतिष्टा चारणो मार्गो जिनस्थविर कल्पयोः ।

॥७६॥ पर्व २१

अर्थ—इसलिये योगियों को एकांत में रहना और वन में बसना चाहिए। चाहे जिन कल्पी हो या स्थविर कल्पी हो दोनों ही प्रकार के साधुओं के लिये यही सामान्य मार्ग है।

इन्हीं के शिष्य आचार्य गुणभद्र ने तो आत्मानुशासन में राज्ञि के समय में भी मुनि को नगर के समीप आ बसने में ही खेद प्रकट किया है। इन्हीं जिनसेन गुणभद्र के ऊपर दर्शन सार के कर्ता देवसेन की कौसी श्रद्धा थी ? वे उन्हें कितने उच्चकोटि के मुनि मानते थे इस संबन्ध में दर्शनसार की गाथा ३०-३१ में वे लिखते हैं कि—

‘वीरसेन के शिष्य जिनसेन सकलशास्त्र के ज्ञाता हुये जो श्रीपद्मनंद (कुंद कुंद) के बाद चार संघ के उद्धार करने में समर्थ हुए। इनके शिष्य गुणभद्र हुये जो

गुणवान्, दिव्य ज्ञानी, पक्षोपवासी, शुद्धबुद्धि, महातपस्वी और भावनिगीये ।’

जो देवसेन दर्शनसार में जिन जिनसेन-गुणभद्र के प्रति इतना सम्मान व्यक्त करते हैं वे ही देवसेन भावसंग्रह में जिनसेन की आत्माय के विरुद्ध स्थविर कल्पी साधुओं के लिये नगर ग्राम में रहने का कथन करने लग जावें यह बात बुद्धि में बैठने योग्य नहीं है। इसलिये न तो इस भावसंग्रह के कर्ता वे देवसेन हैं जिन्होंने दर्शनसार बनाया है और न यह भावसंग्रह कोई प्राचीन ग्रन्थ ही है। यह तो स्पष्ट ही शिथिलाचार के जमाने का बना सिद्ध होता है।

भाव संग्रह में जिन कल्पी के लिए यह भी लिखा है कि ‘वर्षा ऋतु में वे छह मास तक निराहार कायोत्सर्ग में स्थित रहते हैं।’ (गाथा १२१)

इसी के अनुरूप वामदेव ने भी संस्कृत भाव संग्रह में में ऐसा लिखा है —

वर्षामु मासपट्कं हि मार्गे जातैः गिसंकुले ।

निराहारा विलिष्टन्ते कायोत्सर्गेण निस्पृहाः ॥२६७॥

अर्थ—जिसमें कि जीवोदास्ति से मार्ग व्याप्त हो जाता है ऐसी वर्षाऋतुओं में वे जिनकल्पी छहमास तक निराहार कायोत्सर्ग में स्थित रहते हैं।

यह कथन भी भावसंग्रहकार का अत्युक्तिपूर्ण है और वह जिनकल्पी की चर्या को बहुत अधिक कठिन बताने की गरज से किया गया प्रतीत होता है। इससे ग्रंथकार ने यह दर्शाने का प्रयत्न किया है कि वन कंदराओं में रहना और वर्षा में ६ मास तक निराहार तिष्ठना आदि जिनकल्पी की चर्या बड़ी दुर्धर है। उसका पालन सभी साधुओं के लिए शक्य नहीं है।

अगर जिनकल्पी की ऐसी ही चर्या है तो तीर्थंकर ओ कि सब जिनकल्पी ही होते हैं तो क्या वे सब छह मास तक वर्षा में निराहार ही रहते हैं। ऐसा वर्णन उनके चरित्र ग्रन्थों में तो लिखा नहीं देखा जाता है। बल्कि

अगर जिनकल्पी की ऐसी ही चर्या है तो तीर्थंकर ओ कि सब जिनकल्पी ही होते हैं तो क्या वे सब छह मास तक वर्षा में निराहार ही रहते हैं। ऐसा वर्णन उनके चरित्र ग्रन्थों में तो लिखा नहीं देखा जाता है। बल्कि गुणभद्राचार्य कृत उत्तर पुराण में तो लिखा है कि—‘नेमिनाथ स्वामी ने श्रावण शुक्ला ६ को दीक्षा ली और दीक्षादिन से वेना के बाद ही उन्होंने पारणा किया।

५६ दिन मुनिग्रवस्था में रहकर आश्विन शुक्ला १ को बेला के नियम में केवलज्ञान पाया ।" अर्थात् नेमिनाथ स्वामी ने वर्षाऋतु में ही दीक्षा ली और उसी ऋतु में ही केवल ज्ञान पाया । वर्षा ऋतु के इन ५६ दिनों में ही न जाने उन्होंने कितनी बार आहार लिया है । दो बार आहार लेने का प्रसंग तो कथा में ही बता दिया है । तब जिनकल्पी के लिए वर्षाऋतु में ६ मास तक निराहार और कायोत्सर्ग में स्थित रहने का नियम कहाँ रहा ? तथा भावसंग्रह में जिनकल्पी को मोन से रहना भी प्रतिपादन किया है । किन्तु मूलावार अधिकार ४ गाथा १४६ में जो एक विहारी मुनि के लक्षण बताये हैं वहाँ उनके लिए मोनी रहना और वर्षाऋतु में ६ मास तक निराहार रहना नहीं बताया है । ग्राम तौर पर स्थविरकल्पी का धर्म संघ में रहना और जिनकल्पी का धर्म एक विहारी होना ही समझा जाता है । वामदेव ने भी संस्कृत भावसंग्रह के श्लोक २७७ में यही लिखा है कि स्थविर आदि मुनिगुणों के रक्षण पोषण की इच्छा रखने वाले स्थविर कल्पी मुनि कहलाते हैं, और यही बात भाव संग्रहकार ने भी गाथा १२६ में कही है । किन्तु वे इन दोनों कल्पों का स्वरूप ग्रन्थ गाथाओं में बताते हुए इस मुख्य लक्षण पर स्थिर नहीं रहे हैं और यदा तदा कथन कर गये हैं । वे लिखते हैं कि—“खड़े होकर करपात्र में एकबार आहार लेना, पीछी आदि उपकरण रखना, पृथ्वी पर सोना, लौंच करना छह आवश्यकों का पालना आदि स्थविर कल्पीकी चर्या है । और धर्म शुक्लध्यानी निष्कषायी, मोनी, निस्पृही आदि रूप से रहने की जिनकल्पीकी चर्या है ।” इससे भावसंग्रहकार का अभिप्राय ऐसा मालूम होने लगता है कि जैसे मानों वे सातवें आदि ऊपर के गुणस्थान वर्तिका ही जिनकल्पी मानते हों और छठवें गुणस्थान वाले को स्थविर कल्पी मानते हों ? नहीं तो जिनकल्पी के ही लिये धर्मशुक्लध्यानी आदि बताने व स्थविर कल्पी ही के लिए आहार करना, लौंच करना, आदि प्रवृत्त्यात्मक क्रियाएँ बताने का और क्या मतलब हो सकता है । किन्तु वे अपनी इस कपोल कल्पित मान्यता पर भी आँख नहीं रहे हैं । क्योंकि वे जिनकल्पी के लिए पाँच में लगे कांटे और झाँख में पड़ी रज को स्वयं न

निकालने व वर्षा में निराहार रहने का भी आदेश देते हैं । इससे सातवें आदि ऊपर के गुणस्थानी को जिनकल्पी मानने का भी कोई सम्बन्ध नहीं बैठता है । इस तरह भावसंग्रहकार का कथन इस सम्बन्ध में बिल्कुल ही भजीब सा हो गया है । और वे इस बात कोई निश्चित सिद्धान्त स्थिर नहीं कर सके हैं । यह सब गड़बड़ शिषिला चार को स्थविर कल्प बनाने के प्रयास से हुई है । इस प्रकार के अयुक्त वर्णन किये जाने की आशा प्राचीन देवसेनाचार्य से नहीं की जा सकती है ।

(३) भावसंग्रह की गाथा १२४ में स्थविरकल्पी के लिए यह भी लिखा है कि “वह पाँच प्रकार के वस्त्रों का त्यागी होता है ।” किन्तु ऐसा त्यागी तो जिनकल्पी भी होता है फिर यहाँ प्रकेले स्थविरकल्पी के ही लिए ऐसा कथन क्यों किया ? इस कथन से शायद ग्रन्थकार का आशय यह हो कि वे स्थविर कल्पी मुनि के लिए पाँच प्रकार से भिन्न तृणज वस्त्र का उपयोग कर लेना जायज समझते हों । इसके समर्थन में भावसंग्रह की हस्तलिखित कुछ प्रतियों में उक्त च रूप से निम्नलिखित पद्य भी लिखा मिलता है—

अण्डज वुण्डज रोमजचर्म जवत्कल पंच चेलानि ।

परिहृत्य तृणज चेलं यो वृद्धीयाद् भवेत् स यतिः ॥

इसमें लिखा है कि—“सूती, रेशमी, ऊनी, खमड़े व वृक्षों की वल्कलों से बने ऐसे इन पाँच प्रकार के वस्त्रों का त्यागकर जो तृणके बने वस्त्र को ग्रहण करता है वह यति है।”

कथन की अयुक्तता को देखकर किसी ने इसके जोधे चरण में “यो वृद्धीयात् न भवेत् स यतिः” पाठ बना दिया है । किन्तु पाठ में “न” अधिक बढ़ा देने से छन्द भंग होता है और तबदीली करना साफ जाहिर होता है । तथा आलरापाटन की सं.—१४८८ की भावसंग्रह की लिखित प्रति में भी “भवेत् स यतिः” ही पाठ है । यही पाठ इन्द्रनन्दिकृत नीतिसार की संस्कृत टीका में है । श्लो० ६५वां)

ऐसा विधान परमात्म प्रकाश की टीका में ब्रह्मदेवजी ने भी किया है—

“विशिष्ट संहननादिशतयभावे सति यद्यपि तपः पर्याय सहकारिभूत मग्न पान संयम शौच ज्ञानोपकरण तृणमय प्रावरणादिकं किमपि गृह्णाति तथापि ममत्वं न करोति ।”

अर्थ—“विशेष संहननादि शक्ति के न होने से तपका सहायक मग्न पान और संयम-शौच-ज्ञान के उपकरण पीछी कर्मबन्धु शास्त्र व तृणमयवस्त्रादि कुछ भी साधु ग्रहण करता है । तथापि उसमें ममत्वं नहीं करता है ।”

विदित हो कि इन्हीं ब्रह्मादेवजी ने वृद्धसंग्रह की टीका भी की है । राजस्थान ग्रन्थ सूची तृ० भाग के पृ-१८० पर टीका सहित इस ग्रन्थ का लिपिकाल वि० सं० १४१६ लिखा है । इससे ये १४१६ से पूर्व में हुए हैं और उन्होंने किसी प्रतिष्ठा ग्रन्थ का भी निर्माण किया है ऐसा पं० अजितकुमारजी शास्त्री ने वृद्धसंग्रह टीका पुस्तक की प्रस्तावना में लिखा है । अधिकतर प्रतिष्ठा-शास्त्रों का निर्माण काल भी १४ वीं सदी ही रहा है । फलतः इन ब्रह्मादेवजी का समय भी १४वीं सदी ही अनुमान किया जा सकता है ।

इस तरह मुनि के लिए तृणमयवस्त्र का विधान १४वीं शताब्दि प्रादि शिथिलाचार के जमाने में हुआ है । और वही समय भावसंग्रह का है । भावसंग्रहकार ने जिन-कल्पी को तो बाह्याभ्यन्तर सब प्रकार के परिग्रह का त्यागी लिखा है और स्थविर कल्पी के लिए पम्बचेला का त्याग करना बताया है । इससे भावसंग्रहकार का साफ अभिप्राय यही प्रकट होता है कि उनके मत से स्थविर-कल्पी साधु पाँच प्रकार के वस्त्र से भिन्न तृणमय चेल का उपयोग कर सकते हैं और जिनकल्पी किसी भी जाति के वस्त्र का उपयोग नहीं कर सकते । जिस प्रकार ग्रन्थांतरों में उत्तर्ग-ग्रन्थवाद मार्ग की ओट में शिथिला-चार का पोषण किया गया है उसी प्रकार भावसंग्रह में जिनकल्प-स्थविरकल्प की ओट लेकर शिथिलाचार का पोषण किया है ।

जो देखते-दर्शनसार में माधूरी मतभेद की वजह से ही मुनियों की जैनाभास करार देते हैं वे भाव संग्रह में

ऐसा कथन करेंगे यह कदापि मानने में नहीं आ सकता ।

यहां यह समझ रखना चाहिये कि प्रासन के लिये मुनि का घास की बनी चटाई का उपयोग करना ऐसा अभिप्राय भाव संग्रह का नहीं है । वहां “तृणज चेल” वाक्य दिया गया है और चेल का उपयोग शीत से बचने के लिए अंगप्रत्यंग को ढक कर किया जाता है । इसी भाव को ऊपर ब्रह्मा देव ने “तृणमय प्रावरण” शब्द से व्यक्त किया है ।

(४) जैसे सबस्त्र मुक्ति मानने वाले श्वेतांबरों के स्थविरकल्प को भाव संग्रहकार ने गृहस्थकल्प बताया है वैसे ही भाव संग्रह में स्थविर कल्पी दिगंबर साधुओं की जो चर्चा लिखी है उसे हम दिगम्बरों का शिथिलाचारकल्प कहें तो कोई अत्युक्ति न होगी । ऐसे शिथिलाचार कल्पी साधुओं की प्रशंसा भाव संग्रह की गाथा १३० में इस प्रकार वर्णन की है—

“संहनन की अति हीनता दुषमाकाल और मनकी चंचलता होने भी जो महाव्रत के भार के धारण करने में उत्साही बने हुये हैं वे धीर वीर मुनि हैं ।” इस गाथा का आशय बहुत कुछ यशस्तिलक के इस पद्य से मिलता है ।

काले कलौ चले चित्ते देहे चात्नादि कीट के ।
एतच्चित्रं यद्यपि जिनरूपधरा नराः ॥

तथा भाव संग्रह की कुछ हस्तलिखित प्रतियों में यशस्तिलक के कई उक्त पद्य भी लिखे मिलते हैं । इससे भी भाव संग्रह का निर्माण यशस्तिलक के बाद में होना सिद्ध होता है ।

इसके प्रागे की गाथा में उक्त साधुओं की प्रशंसा जिस ढंग से वर्णन की है वह तो बड़ी ही विलक्षण है—
वरिस सहस्त्रेण पुरा जं कर्मं हणइ तेण कायेण ।
तं संपइ वरिसेण हु णिज्जरयइ हीणसंहणणों ॥१३१॥

इसमें बताया है कि—“पहिले के मुनि अपनी उस कार्य से जिस कर्म को हजार वर्ष में खपा देते थे उस कर्म को इस काल में हीन संहनन का धारी मुनि वर्ष भर में ही निजरा कर डालता है ।”

कहना न होगा कि भाव संग्रह का यह कथन कितना प्रापत्ति के योग्य है। साफ़ तोर से ऐसा कथन अपनी ओर अपने साथी साधुओं ने जैसी कुछ चर्चा बना रखी है उसके पोषण की दृष्टि से किया गया है। सचमुच ही अगर इस काल के साधु लोग कर्मों की इतनी अधिक निर्जरा कर डालते हैं तो इनमें किसी के अविधिमनः पर्ययज्ञान व चारण आदि विविध ऋद्धियां होती तो नहीं देखी गई हैं। और तब पंचम काल में मोक्षगमन का अभाव भी क्यों बताया जाता है ?

ऊपर गाथा १३० और १३१ में जो कथन किया गया है उसे ध्यान में रखकर ही भाव संग्रह की निम्न-लिखित गाथा की रचना हुई है—

तंहणस्य गुणेण य दुस्सभकालस्स तवपहावेण ।
पुरणयर गामवासी थवरे कप्पे ठिया जाहा ॥१२७॥

अर्थ—संहनन के गुण से अर्थात् हीनसंहनन वाले साधु के अधिक निर्जरा होती है जैसा कि गाथा १३१ में कहा है। यह तो हुआ संहनन का गुण और दुःपम काल के तप के प्रभाव से अर्थात् पंचमकाल में इस समय हीन संहनन और मन की अस्थिरता होते भी महाजती साधु बने हुये हैं जैसा कि गाथा १३० में कहा है। यह हुआ दुःपमकाल के तप का प्रभाव। इन कारणों से साधुओं का पुरनगर ग्राम में रहना स्थविर कल्प माना जाता है।

भाव संग्रह की गाथा १३१ वीं की रत्नादि ने अपने बनाये भद्रबाहु चरित्र में भी उद्धृत की है। रत्नादि ने तो भद्रबाहु चरित्र में जिन कल्पी स्थविर कल्पी वाला वह सारा प्रकरण ही वामदेव के संस्कृत भाव संग्रह से ज्यों का त्यों अनुवाद कर रखा है। और सकलकीर्ति ने भी धर्म प्रश्नोत्तर ग्रंथ में प्रश्न नं० ३१७ में भाव संग्रह की गाथा १३१ के आशय को अपनाया है। इस तरह गाथा १३१ के कथन का अनुसरण किया जाना १४ वीं सदी के बाद के नये ग्रंथों में तो कहीं कहीं मिलता है। किंतु १४ वीं शताब्दी से पूर्व के ग्रंथों में ऐसा विलक्षण कथन हमारे देखने में नहीं आया है। और तो क्या अधिकारी रूप से भाव संग्रह के आशय को लेकर संस्कृत का भाव

संग्रह बनाने वाले वामदेव भी इस कथन से सहमत नहीं मालूम पड़ते हैं क्योंकि उन्होंने भी अपने भाव संग्रह में इस प्रकरण की बहुत सी बातें तो ली हैं किंतु “हीन संहनन वाले साधु के अधिक निर्जरा होती है” इस कथन को नहीं लिया है।

इस प्रकार मिथ्या तरीकों से शिथिलाचार का पोषण करना यह बताता है कि यह भाव संग्रह उस वक्त की रचना है जब शिथिलाचार को शिथिलाचार ही नहीं माना जाता था बल्कि उसे एक महिमा की चीज सिद्ध किया जा रहा था। इससे हम कह सकते हैं कि यह ग्रंथ संभवतः १४ वीं सदी से पूर्व का बना हुआ नहीं है।

(५) भाव संग्रह में गाथा ३५० से लेकर ५६६ तक २५० गाथाओं में पांचवे गुणास्थान का वर्णन पाया जाता है। तथापि श्रावकाचार का उल्लेख योग्य ऐसा कोई खास वर्णन नहीं किया है। दो चार गाथाओं में श्रावक के १२ जतों और ८ मूलगुणों के केवल नाम मात्र लिख दिये हैं। न उनके स्वरूप का कथन किया है न प्रतीकारों का। सप्त व्रसन ग्यारह प्रतिमाओं का भी कहीं कोई कथन नहीं है। बाकी सारी गाथायें अधिकतया दान पूजा विषय की ही भर दी गई हैं। गाथा ४२५ से ४८२ तक स्नान, ध्यावन, सकलीकरण, अभिवेक, दिकपालों की उपासना, भगवान् के उबटना करना, योग मंडल आदि यंत्रोद्धार, पूजा, विसर्जन इत्यादि क्रियाकांड लिखकर फिर गाथा ४८६ तक पूजा का फल स्वर्गगमन वहां से चक्रवर्ती हो महाजती दीक्षा ले मोक्ष में जाना बताकर गाथा ४८७ में इन सबका निष्कर्ष यह बताया है—

इय एण्ण विसेसं पुण्णं आयरह कारणं तस्स ।

पावह ए जाम सयलं संजमयं अजमतं व ॥४८७॥

अर्थ—इस प्रकार उक्त क्रियाकांड के अनुष्ठान से उस मोक्ष का कारण भूत ऐसा विशेष पुण्य होगा जानकर जब तक सकल संयम और अप्रमत्तसंयम नहीं प्राप्त कर लेवे तब तक उसी विशेष पुण्य का आचरण करते रहो।

भाव संग्रह के इस कथन से ग्रन्थकार का कुछ ऐसा आशय झलकता है कि वे श्रावकों के उस समय उक्त

क्रिया कांड की मुख्यता लाना चाहते थे इसीसे उन्होंने श्रावकों के बारह ब्रतों प्रतिचारां आदि का वर्णन नहीं किया है। और इस बात पर जोर दिया है कि श्रावकों का कर्तव्य तो विशेष तौर पर दान पूजा करके पुण्यसंपादन करने का ही है। वे नहीं चाहते थे कि गृहस्थी ध्यान स्वाध्यायादि के पचड़े में पड़कर उक्त क्रियाकांड के अनुष्ठान में शिथिलता दिखावे। अपने इसी उद्देश्य को लेकर कभी तो वे गाथा ३५७ में “पांचवें गुण स्थान में ध्यातं रौद्रं श्रौतं भद्रं ध्यानं होता है। धर्मं ध्यानं नहीं होता है।” ऐसा कथन करते हैं। यहाँ वे भद्रध्यान की एक नई ही कल्पना करते हैं। और कभी वे गाथा ३७१ में पंचम पष्ठ गुणस्थान में उपचार से धर्मध्यान बताते हैं। वहाँ वे चौथे गुण स्थान में उपचार से भी धर्मध्यान होता है या नहीं? कुछ नहीं बताते हैं। तथा कभी वे धर्मध्यान के सालंब, निरालंब ऐसे दो भेद करके गृहस्थी के गाथा ३८८ में पंचपरमेष्ठियों के स्वरूप का चितवन रूप या मंत्राक्षर रूप सालंब ध्यान का प्रतिपादन करते हैं। और इससे शायद वे प्राज्ञाविचय आदि जो चार भेद रूप धर्मध्यान है वैसे धर्मध्यान श्रावक के न मानते हों। और ऐसा ही सालंब ध्यान वे छठवें गुण स्थान में भी मानते हैं। क्योंकि गाथा ३८१ में उन्होंने निरालंब ध्यान सातवें गुण स्थान में ही बताया है।

इस प्रकार ग्रन्थकार ने अपने उद्देश्य की पूर्ति के अर्थ धर्मध्यान के सम्बन्ध में विभिन्न प्रकार के कथन किये हैं। किन्तु प्रागम्य समस्त “पांचवें गुण स्थान में एक देश धर्मध्यान होता है।” यह जो सही सिद्धांत है उसका उल्लेख अपने उद्देश्य में बाधा पड़ती देख कहीं नहीं कर रहे हैं। जिनकल्प स्थविर कल्प के स्वरूप कथन में इनकी जैसी टांवाडोल स्थिति रही है, वही टांवाडोल स्थिति धर्मध्यान के स्वरूप कथन में भी नजर आती है।

श्रावकों का खास काम पुण्य संपादन करने का ही है अपने इस सिद्धांत को लेकर भाव संग्रहकार ने जो एक बड़ी मनोखी बात शुरू में ही कही है वह भी जरा देखिये—

सेवो सुद्धो भावो तस्सुबलंभोय होई गुण ठाणे ।

पण दह पमायरहिण सयलवि चारित जुतस्य ॥६॥

अर्थ—शुद्धभाव श्रेयः कहिये कल्याण मय है उसकी उपलब्धि सकल चरित्र वाले प्रमाद रहित अर्थात् अप्रमत्त विरत नाम के ७ वें गुण स्थान में होती है।

यहाँ ग्रन्थकार ने सातवें गुण स्थान में केवल शुद्ध भाव बताया है। इससे यह दर्शाया है कि—सातवें से नीचे छठवें पांचवें गुण स्थान में शुद्ध भाव तो है नहीं, वहाँ शुभ भाव हो सकते हैं और शुभभाव से पुण्यबंध ही होगा इसलिये श्रावकों को पुण्यबन्ध के ही काम करने चाहिये। और चूंकि ग्रन्थकार ने खास धर्मध्यान सातवें गुण स्थान में ही माना है और उसी में शुद्ध भाव भी इससे ग्रन्थकार का मत यही प्रकट होता है कि वे धर्म-ध्यान में शुद्धभाव ही मानते हैं और शुद्ध भाव श्रावक के नहीं हो सकते हैं इसीसे वे पंचम गुण स्थान में धर्मध्यान का निषेध करते हैं।

किन्तु सातवें गुण स्थान में धर्मध्यान की मुख्यता होने से ग्रन्थकार का वहाँ सर्वथा शुद्ध भाव मानना भी ठीक नहीं मालूम देता है। क्योंकि जब सातवें गुणस्थान में शुक्ल ध्यान नहीं और कपायजनित बन्ध का अभाव भी नहीं तो वहाँ सर्वथा शुद्ध भाव ही हो शुभ भाव न हो ऐसा कैसे हो सकता है। बल्कि मूलाचार पंचाचाराधिकार गाथा १९७ की टीका में तो स्पष्टतया धर्मध्यान को स्वर्ग गति का कारण लिखा है—

“धर्मध्यानं शुक्लध्यानं चेतद्वै प्रशस्ते देवगति मुक्ति गति आपके।” यहाँ धर्मध्यान से देवगति होना बताया है। इससे सिद्ध है कि धर्मध्यान में शुभभाव भी होते हैं।

और यह भी एकांत नहीं है कि पांचवें छठवें गुणस्थान में कुछ भी शुद्ध भाव नहीं है। चौथे से सातवें गुणस्थान तक जिनके जितने अंशों में मोह का अभाव है उनके उतने ही अंशों में शुद्ध भाव भी हैं ऐसा मानना पड़ेगा इसी से तो प्रागम्य में चौथे, पांचवें, छठवें आदि गुणस्थानों में उत्तरोत्तर असंस्मृत गुणी निर्जरा बताई है।

और जो भावसंग्रहकार ने गाथा ३५७ में श्रावक के धर्मध्यान का निषेध करके फिर गाथा ३७१ में पाँचवें छठवें गुणस्थान में उपचार से धर्मध्यान बताया है सो यहाँ उपचार का क्या अर्थ है ? यही कि वहाँ वास्तविक धर्मध्यान नहीं है। उपचार शब्द से तो ग्रंथकार का यही अभिप्राय ध्वनित होता है। तो क्या पाँचवें छठवें गुणस्थान में वास्तविक धर्मध्यान का एकोदेश भी नहीं होता है ? ग्रंथकार का यह सब कथन ठीक नहीं है। क्यों कि धर्मध्यान के आज्ञाविचय आदि भेद हैं और सम्यक्त्व के साथ ही आज्ञाविचय हो जाता है। अतः पाँचवें ही नहीं चौथे गुणस्थान में भी धर्मध्यान होना सिद्ध है। और इसीसे तत्त्वार्थ राजवातिक में चौथे से सातवें गुणस्थान तक धर्मध्यान बताया है। और भावसंग्रहकार का केवल सातवें ही गुणस्थान में धर्मध्यान बताना यह भ्राम्नाय तो श्वेताश्वर सम्प्रदाय की है जो उनके तत्त्वार्थाधिगम भाष्य में उल्लिखित है। इसलिये भावसंग्रहकार का पाँचवें ही नहीं महाव्रती छठवें गुणस्थानवर्ती मुनि के भी उपचार ने धर्मध्यान बनाना सिद्धांत विरुद्ध कथन है। इस विषय में विद्यानदिस्वामी ने श्लोकवातिक में जो विवेचन किया है उस पर ध्यान दीजिये—

“कस्य तद्धर्मध्यानं स्यादित्याह—

साकल्पेन विनिर्दिष्टं तत्प्रमत्ताप्रमत्तयोः ।

अंतरंगतपोभेदरूपं संपततोः स्फुटं ॥

संयत्ता संयतस्यैव देशोत्ता संयतस्य तु ।

योग्यतामात्रतः कश्चिच्छं दुर्ध्यानं प्रचक्षते ॥

धर्म्यमप्रमत्तस्येति चेन्न, पूर्वेषां निवृत्ति प्रसंगात् ।

इष्यते च तेषां सम्यक्त्वप्रभवाद्धर्मध्यानं ।”

नवमअध्याय सूत्र ३६ की व्याख्या ।

अर्थ—वह धर्मध्यान किसके होता है ? यह बताते—
हैं—अंतरंग तप का भेद होने से वह धर्मध्यान पूर्णरूप से प्रमत्तसंयत और अप्रमत्तसंयत दोनों के स्पष्ट तौर से माना गया है और संयत्तासंयत पाँचवें गुणस्थान में वह एकोदेश रूप से माना गया है तथा असंयत गुणस्थान में भी वही जैसी जहाँ योग्यता है उस रूप माना गया है।

“धर्मध्यान अप्रमत्त नामके सातवें गुणस्थान में ही होता है ।” ऐसा नहीं कहना चाहिए। क्यों कि ऐसा कहने से नीचे के गुणस्थानों में उस धर्मध्यान के अभाव का प्रसंग आवेगा। क्यों कि सम्यक्त्व के प्रभाव से सातवें से नीचे के गुणस्थानों में भी आगम में धर्मध्यान बताया है।

पाठक देखेंगे कि भावसंग्रहकार ने जहाँ छठवें गुणस्थान में वास्तविक धर्मध्यान ही नहीं बताया है वहाँ विद्यानंदाचार्य पूर्ण धर्मध्यान बताते हैं। इसी तरह भावसंग्रहकार जहाँ पाँचवें गुणस्थान में भी वास्तविक धर्मध्यान न बता कर भद्रध्यान आदि विभिन्न प्रकार के धर्मध्यान की कल्पना करते हैं वहाँ आचार्य विद्यानंदि पाँचवें गुणस्थान में भी थोड़े रूप में उसी धर्मध्यान को बताते हैं जो सातवें गुणस्थान में होता है। इस तरह विद्यानंदिस्वामी के मत से भावसंग्रहकार का मत मिलता नहीं है।

अगर श्रावक के धर्मध्यान न माना जाये तो चक्रवर्ती जैसी विभूति के धारी राजा भरत “घर में ही बैरागीये” यह कहावत वैसे घटित हो सकेगी। यह उनके गृहस्थाश्रम में साधु हुए धर्मध्यान का ही प्रताप था जो दीक्षा लेने के अंतर्मुहूर्त बाद ही उन्होंने केवल ज्ञान पा लिया। सम्यग्दृष्टि राजा श्रेणिक तो देशव्रती भी न थे फिर भी उनके ३३ सागर की नरकायु घटकर ८४ हजार वर्ष प्रमाण ही रह गई, यह धर्मध्यान का प्रभाव नहीं तो और किसका था ? धर्मध्यान के ही प्रताप से देशव्रती का उत्पाद शास्त्रों में १६ वां स्वर्ग तक लिखा है। पाश्वनाथ चरित में मरुभूति का जीव हाथी भी देशव्रत से १२ वां स्वर्ग गया है।

और जो भावसंग्रहकार ने पूजादि क्रियाकांड के प्रचार के उद्देश्य को लेकर एकांतरूप से श्रावक के लिए पुण्य सम्पादनार्थ प्रवृत्ति मार्ग की मुख्यता बताकर पांच अगुव्रत तीनगुणव्रत आदि देश चारित्र, स्वाध्याय संयम तप आदि निवृत्तिमार्ग की ओर उपेक्षावृत्ति दिखलाई है वह जैनधर्म की समीचीन नीति के ही नहीं अपितु प्राचीन आगम परम्परा के भी विरुद्ध है। आगम में तो जो आचार्य प्रथम मुनि धर्म का उपदेश न देकर श्रावक धर्म

का उपदेश देने लगता है तो वह भी दंड योग्य समझा गया है क्योंकि पांचवें गुणस्थान के वर्णन में जो पद्धति भावसंग्रह में अपनाई है वैसे पद्धति प्राचीन देवसेनाचार्य की नहीं हो सकती है। क्योंकि अमृतचन्द्राचार्य पुरुषार्थ सिद्धयुपाय ग्रंथ में ऐसा लिखते हैं—

जिनपुंगव प्रवचने मुनीश्वराणां यदुक्तमावरणम् ।
सुनिरूप्य निजां पदवीं शक्तिं च निवेद्यमेतदपि ॥२००॥
इति रत्नत्रयमेतत् प्रतिसमयं त्रिकलमपि गृह्येत् ।
परिपालनीयमनिरां निरत्ययां मुक्तिमभिलषता ॥२०१॥

अर्थ—त्रिनेन्द्र के आगम में मुनीश्वरों का जो आचार कहा है वह गृहस्थों को भी अपनी पदवी और शक्ति का विचार करके तदनुसार सेवन करना चाहिए। अविनाशी भुक्ति को चाहने वाले गृहस्थ को भी यह रत्नत्रय एकदेश रूप से प्रतिसमय निरंतर पालते रहना चाहिए—

इस प्रकार भावसंग्रह में उसके कर्ता ने जिस मनो-वृत्ति को लेकर पांचवें गुणस्थान का वर्णन किया है उससे स्पष्ट होता है कि ग्रंथकार का लक्ष्य उस समय उक्त क्रियाकांड के प्रचार करने का था। इस प्रकार का क्रियाकांडी साहित्य का निर्माण बहुत करके १४ सदी से शुरू हुआ है।

मंडलपूजा में जयादि ८ देवियों, १६ विद्यादेवियों, २४ यक्ष्यक्षियों, और ३२ ईंद्रोकी स्थापना कर उनकी पूजा करने की जैसी पद्धति आशाधर, इंदरनिधि, एकसंधि आदि के क्रियाकांडी साहित्य में पाई जाती है वैसे ही पद्धति इस भावसंग्रह में भी दृष्टिगोचर होती है। (देखो गाथा ८४६ से-४५४) इत्यादि कारणों से यह भाव संग्रह भी एकसंधि आदि के आस पास के समय में ही रचा गया जान पड़ता है।

यहां हम पाठकों को यह भी बतला देना चाहते हैं कि करीब ४० वर्ष पहले यह भाव संग्रह ग्रंथ मूल गाथा ब्रह्म भाणिकचन्द्र ग्रंथ माता द्वारा प्रकाशित हुआ था। उसकी प्राकृत गाथाओं की संस्कृत छाया पं० वल्लालजी सोनी ने की थी। छाया करने में कई जगह अशुद्धियां कर रखी हैं। अशुद्धियों के कुछ नमूने देखिये—

गाथा २४ सव्यस्तेण—सर्ववस्तुना । चाहिये सर्वस्वेन
गाथा ३८२ जइणी—यतीना । चाहिये जैनः

गाथा २०५ एणवोदयं—वन्दिनः । चाहिये नृपं द्विजं
गाथा २५० करयलाओ—करे लगना चाहिये करतलतः

कुछ अरसे पहले इस ग्रंथ का पं० लालारामजी शास्त्री ने हिन्दी अनुवाद करके कुछ दातारों की सहायता से प्रकाशित कर इन्ने बिना मूल्य वितरण भी किया है। इसके पूर्व संस्करण में संस्कृत छाया में जो अशुद्धियां थीं वे सभी प्रायः इस प्रकाशन में भी मौजूद हैं। उन अशुद्धियों से इसका हिन्दी अनुवाद भी जहां तहां गलत होगया है। अनुवाद की गलतियों में से भी एक नमूना यहां पाठकों की जानकारी के लिये दे देते हैं—

जीवों के शुभ, अशुभ, और शुद्ध ऐसे तीन प्रकार के परिणाम होते हैं। गाथा ६ बी में कहा है कि—जो शुद्ध परिणाम कल्याण के कर्ता हैं वे तो सातवें गुण स्थान में होते हैं। (यह गाथा इस लेख में ऊपर उद्धृत हुई है) इसके आगे की गाथा इस प्रकार है—

सेरा जे वे भावा मुहामुहा पुरणपाव संजगया ।
ते पंच भाव मिस्सा हो ति गुण ठाण मासेज्ज ॥७॥

अर्थ—“बाकी जो दो शुभ अशुभ भाव हैं वे पुरण पाप के बन्ध करने वाले हैं इस प्रकार जीवों के तीनों परिणाम गुण स्थान को आश्रय करके ओपशमिकादि पंच भावों में मिले रहते हैं।” यह तो सही अर्थ है, किन्तु पं० लालारामजीने इसके उत्तरार्द्ध का गलत अनुवाद इस प्रकार किया है—

“तथा वे दोनों ही शुभ अशुभ भाव प्रौढयिक प्रादि पांच भावों से मिल कर गुणस्थानों के आश्रय से रहते हैं।” हम अनुवादकजी से पूछते हैं कि आपने यहां प्रौढ-यिक प्रादि पांच भावों में शुभ अशुभ दो ही भावों का मिलना कैसे बताया, शुद्ध भाव को क्यों छोड़ गये? शुद्ध भाव पंचभावों से बाहर है क्या? फिर आप ही ने आगे गाथा ८ के आचार्य में शुभ अशुभ शुद्ध इन तीनों भावों को पंचभावों में गमित भी लिख दिया है। दर असल

बात यह है कि गाथा ७ की संस्कृत छाया जो पूर्व संस्करण में प्रशुद्ध थी वही इस संस्करण में भी है। उसी के आधार पर हिंदी में अर्थ करने से यह गलती हुई है।

इसी हिंदी टीका वाले संस्करण के पृष्ठ २६७ पर अनुवादकजी ने सूचना छपाई है कि—“बहुत तलाश करने पर भी दक्षिण उत्तर में कहीं भी इसका यंत्र नहीं मिला जिससे इन पद्यों का अर्थ नहीं बैठता है।” अनुवादक की इस सूचना पर हमारा निवेदन है कि—यह कोई प्राचीन ग्रंथ नहीं है जो इसमें लिखा यंत्र दक्षिण उत्तर में कहीं न मिले। दरअसल में आपके दिमाग में यह प्राचीन ग्रंथ जंचा हुआ है इसीसे आपने अच्छी तरह तलाश नहीं किया है। हम बताये देते हैं कि इस यंत्र का नाम त्रिलोकसार यंत्र है और यह विद्यानुशासन पूजा सारादि ग्रंथों में पाया जाता है। आप वहां देख सकते हैं।

(६) इस ग्रंथ में दान के प्रकरण में गाथा ५०५ से लेकर ५०८ तक जो कथन किया गया है वह भी खास विचारणीय है। वहां लिखा है कि—“जो कुछ भी सिद्धांत शास्त्र का विशिष्ट ज्ञाता हो और कुछ भी बाह्य अभ्यंतर तप का धारी हो तथा दृढ़ ब्रह्मचारी हो वह वेदमय तपमय पात्र है ऐसा पात्र नियमतः संसार से तारने वाला है।

इस कथन में जो रहस्य छिपा हुआ है वह यह है कि—“वस्त्रधारी भट्टारकों को उत्तम मध्यम जघन्य पात्रों में से कौनसा पात्र माना जाये? जैनागम में जो इन पात्रों के लक्षण लिखे गये हैं उनके अनुसार तो प्रायः निष्परिग्रही नग्न मुनि उत्तम पात्र माने जाते हैं। तब वस्त्रधारी भट्टारकों को कौनसा पात्र मानना चाहिये? इसी प्रश्न का समाधान ऊपर के कथन में किया गया है और उससे यह सूचित किया है कि वेदमय तपमय होने से वस्त्रधारी भट्टारक भी एक विशिष्ट पात्र हैं। इसीसे उनके लिए सिद्धांतज्ञान, तप और ब्रह्मचर्य का होना तो बताया गया है किंतु अपरिग्रही निरारंभी, नग्नलिंगी होने का कथन नहीं किया है।

जिस प्रकार भावसंग्रहकार ने गृहस्थी के लिए भद्र-

ध्यान और पंचमकाल के हीनसंहननी साधु के अधिक निर्जरा होने आदि का स्वर्छंद कथन किया है। जिनका कि ऊपर विवेचन किया गया है। उसी प्रकार वेदमय तपमय पात्र की एक नई कल्पना यहां भी की है। इससे स्पष्ट है कि यह भाव संग्रह भट्टारक की जमाने की रचना है।

इसके अलावा एक बात यह भी है कि प्राचीन देवसेन ने दर्शनसार आराधनासार आदि छोटी छोटी रचनाएं सूत्र रूप से की हैं और इसीसे उनकी रचनाओं के नामों के अन्त में प्रायः सार शब्द पाया जाता है। भावसंग्रह सातसी गाथाओं का एक बड़ा ग्रंथ है अतः वह उन प्राचीन देवसेन का नहीं है ऐसा प्रतिभासित होता है।

दूसरी बात यह है कि—आशाधर के बनाये टीका ग्रंथों में बहुत से उद्धरण ग्रंथांतरों के मिलते हैं। उनसे ग्रंथकारों के समय निर्णय करने में बड़ी मदद मिलती है। खास कर वे आचार ग्रंथ जो आशाधर से पूर्व बन चुके थे उनमें से तो जहां तक मेरा खयाल है कोई भी ऐसा ग्रंथ नहीं बचा है जिसका कुछ न कुछ उल्लेख आशाधर ने अपने सागर अनगर धर्माभूत की स्वोपज्ञ टीका में न किया हो। आशाधर से पूर्व बर्ती आचारग्रंथ ये थे—

“पुरुषार्थ सिद्धयुपाय, अमितवृत्ति श्रावकाचार, यशस्तिलक, रत्नकरंडश्रावकाचार, वसुनदि श्रावकाचार, आदि पुराणका जैन संस्कार प्रकरण, मूलाचार और उसकी आचारवृत्ति टीका, पद्मनंदिपंचविंशतिका, चारित्रसार और रत्नकरंडकी प्रमाचंद टीका।”

जबकि आशाधर ने इन सब ग्रंथों के उद्धरण लिये हैं तब क्या कारण है कि उन्होंने भावसंग्रह ग्रंथ का एक भी उद्धरण नहीं लिया। जबकि उन्होंने देवसेन के ग्रंथ ग्रंथ दर्शनसार आराधनासार के भी उद्धरण लिये हैं। आराधनासार पर तो उन्होंने टीका भी लिखी है। कारण स्पष्ट है कि—आशाधरजी के वक्त तक भावसंग्रह ग्रंथ बना ही न था तब वे उसका उल्लेख कैसे करते। जिस प्रकार पूज्यपाद श्रावकाचार उमास्वामी श्रावकाचार, कुंद

कुंद आवकाचार। सावयधम्म दोहा, और शिवकोटिकी रत्नमाला आदि भी आचार के ग्रंथ हैं किंतु ये सब आशाधर से बाद के बने हुए हैं इसीसे इनका उल्लेख आशाधर के ग्रंथों में कहीं नहीं पाया जाता है। उसी प्रकार भाव संग्रह ग्रंथ भी आशाधरजी के बाद का बना हुआ है इसीसे उसका उल्लेख भी आशाधररचित ग्रंथों में नहीं मिलता है।

इस प्रकार जांच करने से यह भाव संग्रह ग्रंथ निश्चय ही प्रचीन सिद्ध होता है। यह १० वीं शताब्दि में होने वाले देवसेन का न होकर १४ वीं शताब्दि में होने वाले किसी अन्य ही देवसेन के द्वारा रचा हुआ जान पड़ता है। संभवतः यह उन देवसेनका भी हो सकता है जिन्होंने प्राञ्चशभाषा में सुलोचना चरित लिखा है। सुलोचना चरित की समाप्ति का समय आबण शुक्ला १४ बुधवार राक्षस संवत्सर दिया है एक राक्षस सं०। वस्तर वि. सं. १३७२ में भी पड़ता है। भावसंग्रह का रचना समय हमने जो ऊपर १४ वीं शताब्दि अनुमान किया है उससे भी इसकी संगति बैठती है तथा सुलोचना-चरित के कर्ता ने अपने गुरु का नाम विमलसेन लिखा है। भाव संग्रहकार ने भी अपने गुरु का नाम विमलसेन लिखा है। एवं भाव संग्रह की रचना में काफी तौर पर प्राञ्चश भाषा के शब्द पाये जाते हैं। इन सब कारणों से सुलोचना चरितकार और भाव संग्रहकार दोनों का बहुत कुछ मेल बैठता है अतः दोनों अभिन्न मालूम पड़ते हैं। रहा सुलोचना चरित में देवसेन ने अपने गुरु विमलसेन का उल्लेख करते हुए उन्हें मलधारी लिखना जबकि भावसंग्रह में देवसेन ने उन्हें गणी लिखा है। इतने मात्र से दोनों की भिन्नता नहीं सिद्ध की जा सकती है। भिन्नता के लिए अन्य कोई पुष्ट प्रमाण होने चाहिए। हो सकता है कि विमलसेन के अनेक शिष्यों का संघ होने से वे गणी या गणधर कहलाते हों और मलधारी उनकी कोई उपाधि होने से वे मलधारी नाम से भी पुकारे जाते हों। इसलिए एक ही देवसेन ने अपने दो ग्रंथों में से एक में तो अपने गुरु के नाम के साथ मलधारी शब्द का प्रयोग कर दिया हो और दूसरे में गणधर शब्द का। ये ही नहीं

पिछले कई भट्टारकों ने भी अपने को गण, गणधर, और गणभूत शब्द से उल्लिखित किया है। और यह कहना कि दर्शनसार के कर्ता देवसेन ने दर्शनसार और आराधना सार के मंगलाचरण में अपना नाम श्लेषरूप से ध्वनित किया है। वही पद्धति भावसंग्रह में भी अपनाई है इसलिए दर्शनसार और भाव संग्रह के कर्ता दोनों एक हैं। इस हेतु में भी कुछ सार नहीं है। क्योंकि मंगलाचरण में श्लेष रूप से अपना नाम प्रकट करने की परिपाटी देवसेन की ही नहीं अन्य ग्रंथकारों के ग्रंथों में भी देखी जाती है। हाँ, यह ठीक है कि भावसंग्रह के कर्ता वे देवसेन नहीं हैं जिनको पांडवपुराण के कर्ता माधुरसंधी यशः कीर्ति ने अपनी गुरु परम्परा की पांचवी पीढ़ी में बताया है। भाव संग्रह के कर्ता के लिए यह भी जरूरी नहीं है कि वह काष्ठा संघी आदि कोई जैनाभासी ही हो। वह वैसा मूल संघी भी हो सकता है जैसे कि अन्य सहस्र भट्टारक अपने को मूलसंघी लिखते हैं।

भाव संग्रह में कई ऐसी गाथायें हैं जो निश्चयतः अन्य ग्रंथों की हैं और वे इसमें मूलका अंग बनी हुई हैं। जैसे कि 'हिसार हिए धम्मे...' गाथा। यह गाथा कुंद कुंद के मोक्ष पाहुड़ की है जो भावसंग्रह में २६२ वें नम्बर पर पाई जाती है। इसी तरह गोम्मटसार पंचसंग्रह आदि ग्रंथों की भी इसमें कुछ गाथायें जहां तहां टूट-गोचर होती हैं। जबकि उपर्युक्त जांच से यह भावसंग्रह आशाधर से बाद का बना सिद्ध हो जाता है तो इन गाथाओं के बाबत कुछ विद्वानों की जो यह धारणा बनी हुई है कि गोम्मटसारादि ग्रंथों में ये गाथायें भावसंग्रह से ली गई हैं वह धारणा गलत सिद्ध होती है। और अब यह कहना चाहिए कि ये गाथायें भावसंग्रहकार ने ही उक्त ग्रंथों से लेकर अपना ली हैं। इसी तरह इसमें वसुनंदि-आवकाचार की भी कई गाथायें बिना किसी उक्त-च के पाई जाती हैं। जिनमें से "संकाइ दोसरहियं" आदि ६ गाथायें जो भाव संग्रह में नं० २७६ से २८४ तक पाई जाती हैं वे भी विशेष विचार करने से वस्तुतः वसुनंदि आवका-चार की ही प्रतीत होती हैं। जो किसी तरह भावसंग्रह में प्रविष्ट हो गई हैं। क्योंकि प्रकरण को देखते हुए

भावसंग्रह में इन गाथाओं की कुछ भी संपत्ति बैठती नहीं है। अगर देखने को ऐसा कुछ कथन करना अभीष्ट होता तो वे प्रकरण संगत गाथा २६३ के आगे कर सकते थे। भावसंग्रह की गाथा २७८ में कहा है कि—“उन ग्रंथों के द्वारा कहे हुए नवपदार्थ, पंचास्तिकाय, और छत द्रव्यों का प्राज्ञा और अभिगम से अद्धान करने वाले के सम्यक्त्व होता है।” इसके आगे नव पदार्थों आदि के नाम और उनके स्वरूप का वर्णन होना क्रम प्राप्त है किन्तु जो गाथा २८५ में शुरू होता है। इसलिए बीच की २७६ से २८४ तक की वे ६ गाथायें स्पष्टतः अप्रासंगिक नजर आती हैं। भाव संग्रह के उस प्रकरण में जबकि सम्यक्त्व के ग्रंथों के नाम तक भी नहीं हैं तो ग्रंथों में प्रसिद्ध होने वालों की कथाओं का उल्लेख करना साफ ही असंबद्ध मालूम देता है। किन्तु वसुनंदि आवकाचार में इन गाथाओं का होना संगत मालूम देता है। वसुनंदि ने अपने इस आवकाचार में जहाँ सप्त व्यसनों का वर्णन किया है वहाँ भी गाथा १२५ से १३३ तक में व्यसनों की कथाओं का उल्लेख किया है। यही नहीं गाथा ३४८—३४९ में वैयावृत्य का फल पाने वाले वसुदेव और श्रीकृष्ण के भी नाम लिखे हैं। उसी तरह सम्यक्त्व के ग्रंथ सम्बन्धी कथाओं का उल्लेख करना वसुनंदिकी कथन शैली को प्रकट करता है। इससे वे गाथायें वसुनंदि आवकाचार की ही हो सकती हैं ऐसा मानने को बाध्य होना पड़ता है। इसलिए वसुनंदि आवकाचार की कोई एक हस्तलिखित प्रति में इन गाथाओं को “उक्तं च भावसंग्रहात्” वाक्य के साथ लिख देना अवश्य ही किसी गल्ती का परिणाम है। इस गल्ती की पुष्टि इस बात से भी होती है कि वसुनंदि आवकाचार में ग्रंथ भर में कहीं भी उक्तं च का नाम निशान नहीं है। उक्तं च की यह प्रणाली तो अधिकतया भावसंग्रह में ही नजर आती है जो उसकी कई हस्तलिखित प्रतियों से सिद्ध है। तथा और भी विचारने का विषय है कि पं. आशाधरजी ने वसुनंदि आवकाचार के कई उद्धरण लिये हैं इससे कह सकते हैं कि उन्होंने वसुनंदि आवकाचार को प्रचुष्टी तरह से देखा है तो विवादस्थ उक्त छहगाथाओं के पूर्व में लिखा “उक्तं च भावसंग्रहात्” वाक्य भी आशाधरजी की नजर

में गुबरा होगा तब यह स्वाभाविक है कि उनकी इच्छा भाव संग्रह ग्रंथ को देखने की भी हुई ही होगी और वे उसे प्राप्त कर देखा होगा। यदि यह सब हुआ हो तो आशाधर के साहित्य में भावसंग्रह के उद्धरण भी मिलते। किन्तु आशाधरजी का तो जितना भी साहित्य इस समय उपलब्ध है उसमें तो कहीं भी भाव संग्रह की कोई गाथा उक्तं च रूप में लिखी नहीं मिलती है। इससे यही अनुमान लगाया जा सकता है कि—वसुनंदि आवकाचार की प्रति में आशाधरजी के वक्त भी उन ६ गाथाओं के साथ “उक्तं च भावसंग्रहात्” वाक्य नहीं था और हो भी कैसे जबकि भावसंग्रह ग्रंथ आशाधरजी से पहिले बना ही न था। यह तो मानने में नहीं आता कि जानकारी होते भी आशाधरजी उसे न प्राप्त करें या उन्हें वह न मिल सके।

यदि ऐसा कहा जाये कि “अगर ये गाथायें भावसंग्रह की न होकर वसुनंदि आवकाचार की हैं तो भावसंग्रह में इनका उल्लेख उक्तं च रूप से क्यों नहीं है?” तो इसका उत्तर यह है कि—ये ही क्या वसुनंदिआवकाचार की तो अन्य भी गाथायें इसमें बिना उक्तं च के मिलती हैं। इसी तरह के ग्रंथों की भी मिलती हैं। इसकी गाथा नं० २६२ को देखिये जो इसमें मूक का ग्रंथ बनी हुई है। दर असल में यह गाथा मोक्षपाहुड़ की है जो वहाँ ६० नम्बर पर पायी जाती है। तथा भावसंग्रह की हस्तलिखित प्रतियों की हालत पर जब हम विचार करते हैं तो माणिकचन्द ग्रन्थ माला में जो भावसंग्रह छपा है। उनमें एक प्रति तो सं. १५५८ की लिखी हुई है और दूसरी सं-१६२७ की लिखी है। किन्तु दोनों प्रतियों में बड़ा ही अन्तर है। सं. १६२७ प्रति में ग्रन्थान्तरों के बहुत से उद्धरण हैं किन्तु सं. १५५८ की प्रति में उतने उद्धरण नहीं हैं। इन प्रतियों के अलावा ए. प, सरस्वती भवन झालरापाटन की एक और प्रति भी हमने जो सं-१४८८ की लिखी हुई है। उसमें भी प्रायः ग्रन्थान्तरों के उतने ही उद्धरण मिलते हैं जितने कि सं. १६२७ की उक्त प्रति में पाये जाते हैं। इन उदाहरणों में और तो क्या संस्कृतभाव संग्रह तक के उद्धरण मौजूब हैं। विद्वानों का खयाल है कि संस्कृत भाव संग्रह की रचना

बहुत करके प्राकृत भावसंग्रह के आशय को लेकर की गई है। ऐसी हालत में उद्धरणों से विद्वानों ने यही फलितार्थ निकाला है कि ये उद्धरण मूल ग्रन्थकार के द्वारा उद्धृत नहीं। हुये हैं। किन्तु किसी स्वाध्यायीय व्यक्ति ने भाव संग्रह की प्रति के हांसिये पर लिख दिये थे जो आगे चल कर प्रतिलिपिकार ने नासमझी से उन्हें मूल के साथ नकल कर दिये हैं। अगर यही बात ठीक है तो वसुनंदिआवकाचार की वे विवादास्पद ६ गाथायें भी हांसिये पर से उठ कर मूल में शामिल हो गयीं हों ऐसा क्यों नहीं माना जा सकता है ? इसी से तो उनकी स्थिति भावसंग्रह के प्रकरण से नहीं मिलती है। और जबकि संस्कृत के भाव संग्रह प्राकृत के भावसंग्रह से अनुवादित है और संस्कृत के भावसंग्रह में सम्यक्त्व के आठ अंगों का वर्णन होते हुये भी उसमें प्रज्ञा प्रसिद्ध कथाओं का जिक्र नहीं है। इससे क्या यह सिद्ध नहीं होता कि संस्कृत भाव संग्रह के कर्ता बाम देव के वक्त भी प्राकृत के भावसंग्रह में वे ६ गाथायें नहीं थीं। उसमें वे बाद में प्रक्षिप्त हुई हैं

यहां यह भी जान लेना चाहिये कि सं. १५५८ की लिखित प्रति में यशस्तिलक चम्पू, संस्कृत भावसंग्रह आदि के उद्धरण न होने से इसे ही देवसेन की मूलकृति मानली जाय सो ऐसा भी नहीं है। इस प्रति में भी थोड़े बहुत हांसिये के उद्धरण जरूर मूलमें शामिल हुये हैं। इसके लिये देखिये भाव संग्रह का ५१६वें नम्बर का दोहा यह दोहा सावयधम्म पुस्तक का है जो अपभ्रंश भाषा में है और यहां बिना किसी उक्तच के मूल के शामिल हो रक्खा है। सावयधम्म के उद्धरण १६वीं शताब्दि के पहिले के ग्रन्थों में नहीं देखे जाते हैं और उक्त दोहा भावसंग्रह की संस्कृत १४८८ की लिखी झलरापाटन की प्रति में भी नहीं है, जबकि अन्य सबही उद्धरण उसमें भी लिखे मिलते हैं। इत्यादि कारणों से सावयधम्मका रचना काल बहुत आधुनिक माना जाता है।

सर्वथा यह भी न समझना कि भावसंग्रह में सब ही उद्धरण हांसिये पर से ही मूल में शामिल हो गये हैं। बल्कि इनमें से कितने ही उद्धरण मूल ग्रन्थकार के द्वारा ही उद्धृत हो सकते हैं। जैसा कि वसुनंदि आवकाचार

की कई गाथाओं को इसमें उद्धृत मिलने से जाना जा सकता है। इन गाथाओं में से कुछ गाथायें तो ज्यों की त्यों ले ली गई हैं और कुछ गाथायें मामूली हेर फेर करके उद्धृत की हैं। ऐसी गाथाओं की तालिका ज्ञान पीठ से प्रकाशित वसुनंदि आवकाचार की प्रस्तावना में देख सकते हैं। हेर फेर की हुई गाथाओं से तो यही निश्चय होता है कि खुद भाव संग्रहकार ने ही वसुनंदि गाथायें अपनाई हैं। “वसुनंदि ने ही भावसंग्रह की गाथाओं को अपनाया हो” ऐसी सम्भावना नहीं की जा सकती है। इसके लिये उदाहरण स्वरूप हम एक गाथा पेश करते हैं—

मिच्छादिट्ठी भट्टो दाणं जो देइ उत्तमे पत्ते ।

तस्स फणेणुववज्जइ सो उत्तयभोगभीसु ॥२४५॥

यह गाथा वसुनंदि आवकाचार की है। इसमें लिखा है कि—“जो मिथ्या दृष्टि भद्र (संदकषायी) पुरुष उत्तम-पात्रों को दान देता है उसके फल से वह उत्तम भोगभूमियों में उत्पन्न होता है।” इसी गाथा को कुछ रद्दोबदल करके भावसंग्रह में निम्नरूप से लिखी है :

मिच्छादिट्ठी पुरिसो दाणं जो देइ उत्तमे पत्ते ।

सो पावई वरभोग फुडु उत्तमभोगभीसु ॥४६६॥

वसुनंदि की उक्त गाथा के प्रथम चरण में आये “भददो” शब्द की जगह भावसंग्रह में ‘पुरिसो’ शब्द में तबदीली तो करदी परन्तु पुरिसो शब्द में अर्थ की वह खूबी न आसकी जो भददो शब्द में थी। इससे साफ प्रमाणित होता है कि भाव संग्रहकार के द्वारा ही वसुनंदि की गाथाओं में हेरफेर किया गया है।

भावसंग्रह की ऐसी स्थिति को देखते हुए न्यायकुमुदचंद्र के पृष्ठ ८५६ पर “षड्विधो हि आहारः प्रवक्ष्ये प्रसिद्धः” वाक्य के साथ “एकम्मकम्महारो...” गाथा उद्धृत हुई है। वही गाथा भावसंग्रह में ११० वें नम्बर पर स्थित है। वह गाथा भी खास भावसंग्रह की नहीं प्रतीत होती है। वह किसी अन्य प्राचीन आगम की जन्मपड़ती है। और वहीं से प्रभाचंद्र ने न्यायकुमुदचंद्र में उद्धृत की है न कि भावसंग्रह पर से।

“मतना कोई उत्सूत्र कथन हो जाये” इस बात का प्राचीनकाल में बड़ा भय रहता था। इसीसे प्रखरबुद्धिवाले निर्मलमाचार के धारी कोई बड़े आचार्य ही शास्त्र निर्माण का कार्य करते थे। यह नियंत्रण आगे चलकर धीरे धीरे लुप्त होता चला गया, फिर तो वस्त्रधारी भट्टारक ही नहीं गृहस्थी भी इस काम के अधिकारी बन बैठे। प्रायः १३ वीं शताब्दि और उसके बाद में तो साधुओं के शिथिलाचार और भावकों के क्रियाकांड को लेकर कतिपय शास्त्रों में जिस स्वच्छंदता से कथन किया गया है उस स्वच्छंदता के दर्शन इस भाषा संग्रह में भी होते हैं। ऐसा इसके अध्ययन से सहज ही जाना जा सकता है। एक अष्ट आचार्य की रचना जैसी व्यवस्थित, सारगर्भित,

पुनरुक्ति-पूर्वापर विरुद्धता आदि दोषों से रहित, प्राचीनग्रंथ परंपरा की अनुगमिनी होती है वैसी रचना इस भाषा संग्रह की दिखाई नहीं देती है। और तो क्या “भाषा संग्रह” इस नाम के अनुरूप औपशमिकादिशावों के लक्ष्य और उनके उपभेदों के नाम तक भी इसमें नहीं हैं।

इस प्रकार के ऊहापोह से मुक्त यह भाषा संग्रह प्राकृत ग्रंथ १० वीं शताब्दि में होने वाले देवसेन के द्वारा निमित्त नहीं प्रतीत होता है। किंतु किसी ग्रन्थ की देवसेन के द्वारा १४ वीं शताब्दि के लगभग का बना जंचता है। मेरे ये विचार कहां तक ठीक हैं इस पर विद्वज्जन ध्यान देंगे।

वास्कोडिगामा द्वारा किये गये उल्लेखों से यह बात पूर्ण रूप से विदित हो जाती है कि, मालाबार प्रान्त के समुद्री किनारे पर उस समय जो बस्ती थी वह न कभी हिंसा करती थी, इतना ही नहीं किन्तु समुद्र के किनारे पर रहने पर भी मांस मच्छी आदि के आहार को निषिद्ध ही मानती थी। इस वस्तु स्थिति से अनुमान होता है कि वह प्रजा जैनधर्म ही होनी चाहिए, जिसका प्रभाव तमाम प्रजा पर पूर्ण रूप से पड़ा था। इसके उपरान्त जैनधर्म के सम्बन्ध में ईस्ट इण्डिया कम्पनी के समय के अनेक उल्लेख मि० कोल ब्रुक की डायरी में पाये जाते हैं।

Shri Laxminarain Pathak

S. D. College, Sriganaganagar.

Language and Style of Harichandra

HARICHANDRA is one of a few famous Jaina Sanskrit poets who have contributed to Jainology and have exerted their utmost to awaken moral consciousness in society through their literary compositions.

We find two works, viz., the Dharmasarmabhyudaya and the Jivandhara Champu to the poet's credit. A drama named "Jivandhara Nataka," the M/s of which has not yet come to light (IA XXXVI, p. 285), is also attributed to the name of Harichandra¹.

Nothing can definitely be told about the place of birth or residence of

Harichandra is one of a few famous Jaina Sanskrit poets who have contributed to Jainology and have exerted their utmost to awaken moral consciousness in society through their literary compositions. In this article the author has discussed the language and style of Harichandra.

Harichandra. He gives his personal history at the end of Ds, showing his parentage, the name of his brother Laksmana and the name of his family-Nomaka. His father was Ardradeva who was the only son of his parents and his mother's name was Rathya (Ds. Prasasti 1-3). It appears that the poet himself was a follower of the Digambara sect (Ds. Prasasti 4), and the other members of his family (father mother, brother etc.) belonged to

1. There have been many writers by the name of Harichandra in the history of Sanskrit literature between the 1st century A. D. and the 13th century A. D. We, at first, find the names Haricandra and Bhattara Harichandra in the Madhukosi commentary of the Madhava Nidana at pages 17 and 20 respectively. Whether these names are of one person is not certain. Again Bana (700 A. D.) mentions one Bhattara Harichandra (vide Harsacharita 1-13). Another Harichandra is also mentioned in the Gaudavaho-800 of Vakpatiraja. After that two Harichandras are referred to by Rajasekhara. (900 A. D.) in his Kavya Mimamsa Ch. X and Karpura Manjari I Book respectively. But our Harichandra (1120-1250 AD), the writer of Ds.* and Jc.* is quite distinct from other Harichandras as detailed above. Hultzsch also opines that the composer of Ds. is quite different from one Bhattara Harichandra as mentioned by Bana. Nor can he be identified with the physician Harichandra who, perhaps, resided in the court of the king Sahasanka (IA XXXV. p. 268). Ds. stands for Dharmasarmabhyudaya and Jc. for Jivandhara Champu.

some other faith.¹ Being converted to this sect, he might have lived in close contact of some learned Digambara Jaina Acharya under whom he seems to have learnt Sanskrit and Jaina scriptures and acquired the way and power of composing poetry (Ds. Prasasti 4-5). It also appears that his Kavya (Ds. was examined and appreciated by the learned critics of his period (Prasasti 9).

We are here to confine ourselves to the main topics.

Language—Our poet belongs to the decaying days of the ornate age (1120-1220 A. D.) and follows Magha as far as mannerism is concerned. He attaches much importance to both Sabda and Artha² for making the poetry more attractive and interesting. This notion corresponds to that of Magha also.³ The poet was possessed of the poetic genius. He would have put forth the delicacy and gracefulness of the Kalidasan era, had he not been the follower of the above-cited poet

(Magha) in the field of mannerism. The poet has shown his dexterity in presenting the Chitra Bandhas (Ds. XIX-78, 84, 86, 94, 98, 99, 101, 102, 104 etc).⁴ Verbal exercises particularly abound in this very canto where there are some verses which give one sense if read forward as usual and another sense if read backwards.⁵ Thus in one verse the first and third, and the second and fourth lines are identical⁶. In another stanza first and third lines read backwards the same way as second and fourth lines respectively.⁷ There is again a verse comprising only one (Ds. XIX 82), two (Ds. XIX 54, 88, 92) and four letters (Ds. XIX 33). There is a stanza that has no labial letters (Ds. XIX 58). We find again a verse which has no palatal letters (Ds. XX 68).

All such verbal feats, though fit for the enjoyment of the learned of the time, present hurdles in understanding the meaning easily thereof. It is, there-

1. The tales and names of of ! gods, as seen in the Hindu Puranas are referred to by our poet in both the works frequently. This shows the great and abiding impact of Hinduism on his mind. Moreover, he hints at only his having been a Digambara while he leaves other members of his family in mentioning whether they were the followers of the Digambara sect or not (Ds. Prasasti 4).
2. बाणी मवेत्कस्यचिदेव पुण्यैः शब्दार्थं सन्दर्भं विशेषं गर्भा । Ds. I-16.
3. शब्दार्थौ सत्कविरिव द्वयम् विद्वान् अपेक्षते । SV. II=86.
4. Bharavi (K.XV), Magha (Sv. XIX) and Ratnakara (Hv. XLIII and XLVIII) have also indulged in presenting artificial Bandhas.
5. रागिताजिवरा क्वपि नेतेनततामसा ।
सामताततना तेने पिकारावजिता गिरा ॥ Ds. XIX 45
6. अतस्तमानसे सेना सदाना साखा रणे ।
अतस्तमानसेसेना सदानासाखारणे ॥ Ds. XIX 56 ॥
7. मारसार समाकारा राकामा सरसा रमा ।
सा गता हसना तेन न तेनासहृतागसा ॥ Ds. XIX ॥

fore, evident that Harichandra's language has become somewhat difficult in the XIX canto of the Ds. The reader may get puzzled without a lexicon and commentary on this canto. The poet, no doubt, appears to be acquainted with the literature of lexicography as he has used a good number of obsolete words. Only at a few places he uses the language full of double entendre.¹ His occasional twisting of the language and his attempt at several extremely fantastic metrical devices may be taken as a bit repulsive to the modern reader.

Lastly his fondness for the use of idiomatic and proverbial expressions which are the result of his vast experience and close observation gives an indescribable charm to the language of his works.

Style—According to Sanskrit technical terminology Harichandra's style may be named as Vaidarbhi,² though he has, at times, evinced his poetic gifts of descriptive power and word-play³ due to the literary taste of his period. But in view of his having presented

the language of both the works in a simple and intelligible manner on the whole, we have to call it Vaidarbhi. No doubt, chronologically the poet does belong to the last and decaying days of the period of Sanskrit poetry when the high flowing ornate style was in vogue. It is, therefore, remarkable to note the simple way of the presentation of his poetic genius. He probably had in mind a special zeal for preaching the Jaina tenets among the public of his days and adopted the Vaidarbhi style when the Gaudi preponderated the literary field. He has, perhaps, hinted at the fact of taking to the Vaidarbhi that might have been opposed and criticised by the followers of the Gaudi style.⁴

Harichandra chiefly delights in the figure of speech—the Utpreksa⁵. If the reader once becomes acquainted with the partiality of the poet for this figure, he can understand him more easily.

He has been able to present original ideas in most of his Utpreksas (Jc. I-18, 55, 61, II-7, Ds. V-3, 6, 7, 11, X-10, 16, 29, XIV-1, 16, 82, 83). Occasionally he

1. Vide Ds. I-10, 26, 29, 44, 57, 72, II, 19, 25, 33, III, 53, 59, XIV, 2, 4, XVII 45 etc.

2. Visvanatha defines the Vaidarbhi style as follows :—

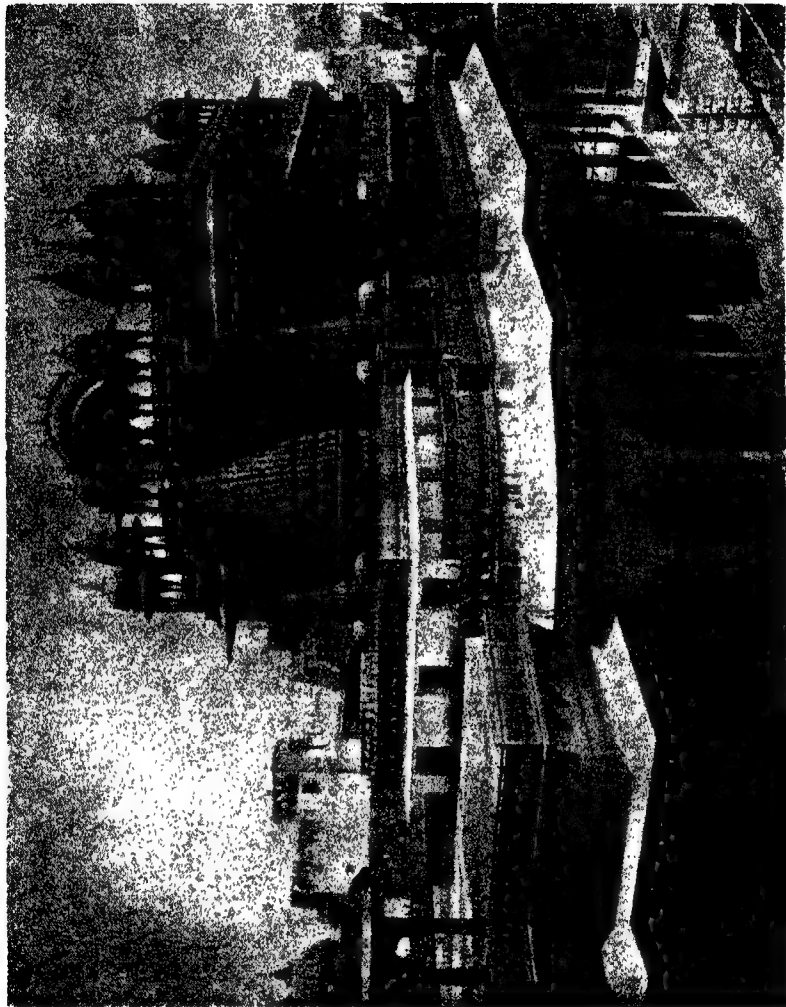
माधुर्यव्यञ्जकैर्बलीः रचना ललितारत्निका ।

अल्पवृत्तिरवृत्तिर्वा वैदर्भी रीतिरिष्यते ॥ S.D. IX, २, ३.

3. Vide Ds. XIX canto.

4. Vide Ds. XIX-10.

5. The examples are too numerous to be quoted here. However, note the following:—
Ds. 1-3, 32, 39, 40, 43, 45, II-5, 14, 17, III-5, 6, 38, V-3, 6, 7, 10, VI-3, 36, 42, VII-7, 11, 13, 24, 25, 36, VIII-10, 14, 17, IX-9, 18, X-16, 25, XI-3, 26, XII-17, 47, XIII-14, 15, 19, XIV-2, 15, XV-5, 12, XVI-11, 39, XVII-17, 27, 36, XX-79, Jc. I-13, 15, 18, 20, II-7, III-4, 5, 15, IV-11, V-4, 9, VI-2, 4, 5, VII-44, VIII-39, 63, IX-11, 58, 102, XI-47 etc.



जैन नमिया. लाल मन्दिर. अजमेर

presents very fine Utpreksas (Ds. IV-15, 92, VII-42, XVII-64). But sometimes he indulges in artificiality (Ds. XI-27, 33, XIII-3, 4 etc.) His fondness for the excessive use of the Utpreksas has led a scholar to name him as Utpreksa Kavi, who surpasses even Magha in the field of this figure.¹

The next important figure is the Upama. He shows his keen interest in different varieties of the simile. Learned simile (Ds. II-62, III-9, 19, 74, V-57, 70, IX-48, XV-43, XVII-55, Jc. I-9). Similes based on general observations of nature and life (Ds. II-73, III-7, 45, 71, V-23, 35, 49, IX-7 etc.), Malopama (Ds. II-79, V-82, 86, XV-2, Jc. I-27, 58, 89, III-29, V-37, 41 etc.) Sensual simile (Ds. IV-13, VII-53), Abstract simile (Ds. V-70, VI-16, VII-1, 68, IX-76, XII-32 Jc. I-22, 49, 101 etc.) are noteworthy.

Many examples of Metaphors are also found in the works of the poet (Ds. I-4, II-64, 68, III-67, 69, XII-59, XIII-21, XV-17, XVI-43, Jc. I-6, 41, 43, 99, II-1, 3, 8, 16, 21, III-18, 31, 42, 56, 57, 60, 62, IV-33, 35, V-19, 42, VI-2, 7, 31, 36, VIII-35, 36, X-58, 113, 120, etc.) are undoubtedly praiseworthy. Complicated Metaphors (Ds. XIV-20, 21, XV-45, 48, 50, 51, 53, XX-11, 29) and simple Metaphors (Ds. XIV-18, 53, 61, etc.) are also very common.

It must be noted, however, that Harichandra is not so fond of Alliteration² as he is interested in the Yamaka.³

Of other figures of speech he has used Virodhahbasa (Apparent contradiction) Jc. I-3, 13, II-27, V-35, VI-26, X-50, XI-6, Ds. XVII-33, 45 etc.) Bhrantimana (Errors) (Jc. I-15, 17, 103, III-8, 9, 10, IV-9, VIII-34, XI-3, Ds. VII-31, VIII-3), Udattalankara (The Exalted) (Jc. I-14), Vyatireka (Dissimilitude) Jc. I-19, III-31, Ds. I-32, 83, Samsayalan-kara (Jc. III-68, 69, V-43, VI-48, etc., Sahokti (Connected description) (Jc. I-21, 56, 59, 60, V-5, VII-20, Ds. XII-34.)

Apahnuti (Concealment) (Jc. I-24, VI-37, VII-24, Atisayokti (Hyperbole) (Jc. I-25, Ds. II-29, Svabhavokti (Natural description) (Jc. I-47, IV-8, Ds. VII-45, 59, Arthantaranyasa (Corroboration) (Jc. I-57, 91, III-5, 9, 22, VI-9, VII-3, VIII-5, Ds. VII-61, XIV-12, Dipaka (Illuminator) (Jc. I-34, Ds. XI-42, Tadguna (Borrower) (Jc. II-10, VII-45 XI-3, Kavyalinga (Poetical cause) (Jc. IV-10,) Asangati (Disconnection) (Jc. IV-39,) Parisamkhyā (Special mention) (Jc. VI-28, Sandeha (Doubt) (Jc. VII-22, Ds. XVII-101), Samuccaya (Conjunction) (Jc. VII-36), Yatha Samkhyā (Relative order) (Jc. VII-38, Vikalpa (Alternative) (Jc. VIII-30), Nidarsana (Illustration) (Jc. XI-28), Slesa (Paranomasia) (Jc. I-20, 23, 59, III-31, 67, V-31 VI-42, VII-41, VIII-29, Ds. I-10, 23, 26, VII-27, etc., Drstanta (Exemplification) (Ds. VII-54, VIII-49, Pratipa (Converse) (Ds. VIII-55), Prativastupama (Typical comparison) (Ds. XIV-28, XV-25, XVIII-12,

1. Vide Prastavana to Jc. p. 41.

2. Only a few instances of Anuprasa are found. For examples Ds. XIX-34, 38, 48, 84 etc.

3. Most of the stanzas of Ds XIX may be taken as examples of this figure.

etc. have also been used by the poet.

Some stanzas and passages of both the works appear to be hinting at the dexterity of his being an adept in the art of conversation and dramaturgy. The stanzas Ds. III-49-60, 62-73 lend to the poem a conversational mantle where the King Mahasena and the sage Pracetas exchange their views. Similarly the dialogues (Ds. IV 63-75) between the Minister and the king also point to the same element. The stanzas Ds. V-25, 26, 27-35, XV-8-11, 13, 15, 22, XVI-77-82, XVIII-14-43 XIX-5-43, Jc. I-49-54, 94, II-4, III-11-26, IV-31, VII-29-38, VIII-2-9-13, 24, 32, 44, etc. show him as a good conversationalist and go a long way to prove that he is more or less in-

terested in dramaturgy also. We find some verses Jc. VIII-13, 45, X-32, 37, 85, 86, 100, XI-48, Ds. XV-22, 50, etc. that are very significant from colloquial point of view.

Harichandra's vocabulary is quite extensive and he is not afraid of using some obscure words. Some pet words and verbs occur again and again. He makes use of the verb BHA at many places Ds. I-40, 48, 49, 52, 54, 64, 66, 86, II-7, III-15, 26, IV-21, VIII-8 (Jc. I-47, III-29, 52 etc). Similarly the form Cakasti has been used by the poet more than once (Ds. I-33, 39 63, Jc. III-17 etc.). He is fond of Pronoun Compounds (Ds. I-2, 4, 5, 6, 7, 11, 41, 47, 81, II-53, 54, 67, 72, III-26, 49, XV-17, Jc. II-18, etc.) and Avyayibhava (Ds. XIII-16, 18, 29, 35).

"Jainism is one of the great religions of the East which has moulded the lives of countless people to a higher plane of mental discipline and purity of thought. I am much attracted by the teachings of Lord Mahavir."

Ahmed Ali
Former Dy. High Commissioner
Pakistan.

जवाहिरलाल जैन

महावीर का सर्वोदय तीर्थ

अपने भौतिक जीवन की सुख सुविधाओं से जिन्हें संतोष नहीं होता, उससे मागे बढ़कर जीवन के उद्देश्य की जो खोज करना चाहते हैं, उनके सूक्ष्म तत्त्व को जानना चाहते हैं मानव और विश्व के रहस्य को समझना चाहते हैं, मानव की पीड़ा तथा उसके निवारण की उत्कण्ठा जिन्हें ईर्ष्या किये रहती है, ऐसे महापुरुष ही साधना के कठिन पथ पर अग्रसर होते हैं। यह पथ दो प्रकार का है। एक तरकालीन पंथों के अन्तर्गत रह कर ईश्वर साक्षात्कार, आत्मसिद्धि आदि का प्रयत्न और दूसरा तरकालीन पंथों का बन्धन तोड़कर सत्य की शोष में नये मार्ग की खोज, प्राप्ति और लोगों को उस नये मार्ग पर ले जाने का प्रयत्न। इस देश में पहला मार्ग वैदिक संस्कृति का रहा है और दूसरा मार्ग भ्रमण-संस्कृति का। पहले मार्ग में नये साधकों ने वेद-प्रामाण्य मान्य करते हुए नये मार्ग खोजे और वे वैदिक विचारधारा से कितने भी दूर रहे हों, पर वे वैदिकधर्म के भ्रम स्वीकार कर लिये गये और जिन्होंने वेद-प्रामाण्य अस्वीकार किया, वे वैदिक धर्म-विचार से कितने भी निकट रहे हों, उन्हें भ्रमण मार्ग निश्चित करना पड़ा। वे भ्रमण सिद्धांत के प्रतिपादक हुए और बाद में वे नये धर्म में संस्थापक हो गये। बद्धमान महावीर और गौतमबुद्ध इस दूसरी परम्परा में थे। यद्यपि गौतम बुद्ध की भांति बद्धमान महावीर ने अपने आपको बिल्कुल ही नये मार्ग का यात्री नहीं माना, उन्होंने ऋषभदेव और पार्श्वनाथ को अपना मार्गदर्शक स्वीकार किया। लेकिन नये तीर्थ की स्थापना ही इस बात का सूचक है कि वर्तमान जैन धर्म बहुत कुछ उनकी भौतिक खोज, विन्तन, आचरण, नियम और संगठन का परिणाम है।

महावीर ने सृष्टि की रचना, पालन और संहार करने वाले सर्व शक्तिमान् ईश्वर को नहीं माना, जो शत्रु का

महावीर ने कर्म-सिद्धान्त, अनेकाल और रत्नत्रय—इन तीन तत्त्वों पर धर्म, दर्शन और समाज को आधारित किया है और इससे उन्होंने निश्चय ही इस विश्व में ऐसे सर्वोदय तीर्थ की प्रतिष्ठा की है जो देश और काल की अवधि से परे है।

सर्वनाश करने वाला और भक्तों को तुरन्त सर्व सिद्धि प्रदान कर देने वाला है, बल्कि इसके बजाय उन्होंने सर्वोपरि स्थान कर्मसिद्धान्त को दिया, जिसके अनुसार प्रत्येक चेतना युक्त प्राणी में सम्मान तथा सर्वशक्ति संपन्न आत्मा है, जिस पर उसके अपने किए हुए कर्मों का आवरण छाया हुआ है और उसे अपने पुण्यार्थ से ही हटाया जा सकता है। उसे हटाकर प्रत्येक प्राणी स्वयं सर्वशक्तिमान् सर्वज्ञ ईश्वर बन सकता है। यह सिद्धान्त एक बारगी ही ऊंच-नीच, छोटे-बड़े धनी-निधन, जात-पात, देश-विदेश, स्त्री-पुरुष, इन सब भेदों को दूर हटाकर सबके लिए मुक्ति का मार्ग खोल देता है। यही नहीं यह तो केवल मनुष्य ही नहीं, पशु-पक्षी के लिए भी साधना का मार्ग प्रशस्त कर देता है और उनके साथ भी मनुष्य का भाईचारा कायम करने पर जोर देता है। यह जैन समाज की धर्म-विडम्बना ही है कि आज उसमें भी छुआछूत, जात-पात, धार्य-म्लेच्छ, पुरुष-स्त्री की तथाकथित उच्चता और हीनता के आधार पर भेद-भाव और धार्मिक अधिकारों की न्यूनाधिकता भी यहां तक घुस गई है कि भगवान् महावीर की मूर्ति के दर्शन तक भी तथाकथित नीची जाति के लोगों के लिए बन्द है। इस सारी विकृति का जैन धर्म और दर्शन से कोई

सम्बन्ध नहीं है, यह परिस्थिति इस धर्म के अनुयायियों में साम्प्रदायिकता के प्रवेश के बाद सत्ता और सम्पत्ति की सुरक्षा के लिए अपने चारों ओर के समाज के अन्धे अनुकरण से पैदा हुई और बढ़ी है।

कर्म-सिद्धान्त भौतिक जगत के वैज्ञानिक सिद्धान्त-कारण-कार्य सिद्धान्त को आत्मा के क्षेत्र में ले जाता है और मानव के सुख-दुःख का अत्यन्त वैज्ञानिक विश्लेषण करता है। यह अपने पुरुषार्थ के मूल आधार पर प्रत्येक के ओर सबके उदय का सिद्धान्त है।

जैन धर्म का दूसरा सिद्धान्त अनेकांत का है। यह भी अत्यन्त वैज्ञानिक दृष्टिकोण है। यह विश्व अत्यन्त-बटिल और रहस्यपूर्ण है। आत्मा का ज्ञान भी बहुत गहरा और कठिन है। सामान्य मनुष्य इनके एक पहलू को ही सामान्यतः समझ और ज्ञान सकता है इसलिए मानव जो कुछ प्रतिपादन करता है, उसे सही तरह से समझने के लिए यह जानना जरूरी है कि वह प्रतिपादन किस दृष्टिकोण से, किस परिस्थिति में किया गया है, तभी उसका ठीक से मूल्यांकन किया जा सकता है। मानव का सारा दर्शन सापेक्ष है क्योंकि प्रत्येक मानव अपने युग और परिस्थिति से प्रभावित है। लेकिन मनुष्य केवल परिस्थितियों का ही दास हो और उन्हीं से पूर्णतया अभिभूत हो जाता हो, यह भी सही नहीं है, क्योंकि मनुष्य परिस्थितियों का और युग का निर्माण भी करता है, अतः परिवर्तन के साथ-साथ विश्व में तथा मानव से कुछ मूलग्राह्य तत्व भी हैं। इस प्रकार जैन दर्शन पुरुषार्थ और परिस्थिति या भाग्य का समन्वय करता है। अनेकान्त का सिद्धान्त सारे विश्व के विचार को जैन धर्म की महान् देन है। यह सर्वोदय की दृष्टि सबके विभिन्न विचारों को समझने, उनमें से मूल तत्व को खोज निकालने, गौण तत्वों के मतभेद पर वजन न देने और सबको समान आत्म तत्व के आधार पर स्नेह तथा सम्मान के द्वारा साथ ले लेने की दृष्टि को समर्पण और बल देने वाला है।

जैन धर्म की तीसरी देन तीन रत्न या रत्नत्रय का सिद्धान्त है। 'सम्यग्दर्शन ज्ञान चारित्र्याणि मोक्ष मार्गः—उमास्वामि का यह महान् सूत्र विश्व में मानव-मुक्ति के सारे सम्भव प्रयत्नों का समन्वय करने वाला है। दुनिया के विभिन्न पंथों में से किसी ने भक्ति और आत्म-समर्पण पर जोर दिया है जैसे इस्लाम ने। हिन्दू धर्म के अन्तर्गत भक्ति-मार्ग के सम्बन्ध में गीता में श्री कृष्ण ने कहा है:—

सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज।

अहंतां सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामिमा शुचः॥

इसके विपरीत कुछ पंथ जैसे देवांत, सांख्य आदि ज्ञान पर ही जोर देते हैं और कुछ पंथ जैसे मीमांसा आदि कर्म या आधार-व्यवहार पर ही बल देते हैं और कहते हैं कि इसी से मानव का उद्धार सम्भव है, लेकिन महावीर का कथन है कि यह तीनों मिलकर ही मोक्ष का मार्ग बनते हैं। इसमें जहाँ तीनों रत्नों—महान् तत्वों का समन्वय है, वहाँ इन तीनों की महत्ता की स्वीकृति भी है। यह मानव और मानव-समाज के सर्वाङ्गीण विकास और प्रगति के लिए अनिवार्यतः आवश्यक इस महान् सत्य का सूचक भी है कि मानवीय प्रगति श्रद्धा, ज्ञान और आचरण-व्यवहार, इन तीनों से मिलकर ही हो सकती है, अन्यथा नहीं।

हमारा मानना है कि महावीर ने कर्म-सिद्धान्त, अनेकांत और रत्नत्रय—इन तीन तत्वों पर धर्म, दर्शन और समाज को प्राधारित किया है और इससे उन्होंने निश्चय ही इस विश्व में ऐसे सर्वोदय तीर्थ की प्रतिष्ठा की है जो देश और काल की अवधि से परे हैं। इसीलिए आचार्य समन्तभद्र का यह कथन कि महावीर का सर्वोदय तीर्थ अनादि और अमन्त है—सर्वोदय तीर्थ मनाद्यनंत—यह देश और काल की दृष्टि से किसी सीमित और संकुचित विचार का छोटक नहीं है, बल्कि व्यापकतम दृष्टि से उसमें मानव और मानव-समाज के कल्याण का चिरंतन सन्देश है।

काका कालेलकर

विश्व-अशान्ति का एकमात्र उपाय— महावीर के धर्म की साधना

मैं जब कभी महावीर या महावीर के धर्म की प्रशंसा करता हूँ तो लोग पूछते हैं 'तुम तो जाति के ब्राह्मण हो, वैदिक परम्परा को मानते हो—फिर महावीर जयन्ती पर क्यों आ गये ?' तो मैं कहता हूँ कि आस्तिकता की पराकाष्ठा महावीर में थी। वैदिक परम्परा यह है कि जो वेद को न माने वह नास्तिक है। किन्तु मुझे यह निश्चय हो चुका है कि वेद तो ग्रंथ है, शास्त्र नहीं। मैं किसी भी सिद्धांत के मामले में शास्त्र को प्रमाण मान सकता हूँ, ग्रंथ को नहीं। ग्रंथ के अंदर जो सत्य है उसे मानता हूँ। ऐसा ही ईश्वर को मानना न मानना आस्तिकता की पूर्णता नहीं है। मानने न मानने का प्रश्न तो बड़ा गीण है। प्रश्न तो आचरण का है। मैं तो यह कहता हूँ कि जो अपने हृदय पर विश्वास रखे व आत्म प्रेरणा से कार्य करे वह आस्तिक और जो न रखे वह नास्तिक।

मैं महावीर को परम आस्तिक मानता हूँ। महावीर ने मनुष्य जाति ही नहीं प्राणी मात्र के विकास और निर्माण का माध्यम ग्रहण मानी थी किन्तु उसका प्रारम्भ उसने क्रमवार किया स्वयं से शुरू कर कुटुम्ब जाति समाज राष्ट्र और विश्व पर। इस तरह उनके हृदय की बात कर्म द्वारा जग पर छा गई। उनके हृदय में यह आत्मीयता जागी कि प्राणी मात्र का कल्याण होना चाहिए। उनकी श्रद्धा इतनी जाग्रत थी कि उस मन के आदर्श को विश्व के सामने रख वे विश्व के कल्याण का मार्ग प्रशस्त कर सके।

मैं महावीर को परम आस्तिक मानता हूँ। महावीर ने मनुष्य जाति ही नहीं प्राणी मात्र के विकास और निर्माण का माध्यम ग्रहण मानी थी किन्तु उसका प्रारम्भ उसने क्रमवार किया। स्वयं से शुरू कर कुटुम्ब, जाति समाज राष्ट्र और विश्व पर। इस तरह उनके हृदय की बात कर्म द्वारा जग पर छा गई। प्रस्तुत लेख में विद्वान लेखक ने इस बात पर जोर दिया है कि महावीर के उपदेशों को हृदय में उतारा जाय।

महावीर ऐसे जमाने में हुए थे कि मनुष्य मनुष्य के रक्त का प्यासा था। उसने ग्रहण का जो आदर्श कर्म द्वारा उपस्थित किया वह न केवल उनके युग के लिए बल्कि युग युग के लिए था। अतः उनसे श्रद्धा को प्राणी मात्र तक फैलाया। वे भविष्य दृष्टा थे। वे जानते थे कि आगामी हजारों वर्षों में ग्रहण कहां तक पहुंचेगी। और यह सही भी है कि उनकी बुनियाद से ही विश्व शांति और कल्याण होने को है। महावीर ने हृदय की आवाज पर श्रद्धामय बन यह जो किया वे आस्तिकता की पूर्ति के नाते सदैव मेरी आंखों में रहते हैं।

उनकी बुनियाद थी—ग्रहण मनुष्य का स्वभाव है। ग्रहण को सिद्ध करने का रास्ता तप है, उनसे यहो किया।

भाज की दुनियां में भी जब गांधी ने यह देखा कि सत्य ही ईश्वर है तो उनने स्वयं सत्य का तप तपा और फिर राष्ट्र निर्माण का यज्ञ प्रारम्भ किया।

सभी धर्मकारों ने अहिंसा और तप को प्रधानता दी। मन पर काय करना, वासना मारना, लोभ काम क्रोध शत्रुओं पर विजय तप है। यह कर लेने से अहिंसा मन में प्रतिष्ठित होगी। यह धर्म महावीर का धर्म है। वे जानते थे कि मनुष्य अल्पज और कमजोर है अतः उसने अहिंसा और तप के लिए भी सीढ़ियां बनाई—व्यवहार धर्म की बात कही। किन्तु हमने मूल को छोड़ दिया, गीण को पकड़ लिया—जैनियों से मेरी खास शिकायत है। भाज हम छोटी छोटी बातों में हिंसा की दुहाई दे बचते हैं किन्तु शोषण (Exploitation) समाज खुल कर करती है। जैन समाज के जीवन में यह द्रुत आखिर क्यों? “बैंक बेलेन्स” बढ़ाने का धर्म भाज महावीर की सप्ताज भी करती है। अमेरिका में बैंकर्स सबसे अधिक दयालु और अहिंसक कहे जाते हैं किन्तु वहां के सब से बड़े घनी भी वं ही हैं। तो अहिंसा परायण हो, शोषण द्वारा सबसे बड़ी हिंसा करना यह तो महावीर के आदर्श-न्यायियों का धर्म नहीं।

ऐसे धनिक लोग दान का सहारा ले बरी हो जाते हैं, वे सोचते हैं कि लूट कर कमाओ, दान कर देंगे, धर्म भी कमा लेंगे। किन्तु यह गलत है। दान तो परिग्रह से छुड़ा अपरिग्रही बन त्याग सोखने का मार्ग भर है। दान केवल ज्ञान—निर्बाण नहीं प्राप्त कर सकता। लोग इस तरह मूल छोड़ गीण को पकड़ लेते हैं।

किन्तु अब गरीबों का भगवान जायत हुआ है। अब वे किसी को घनी नहीं होने देंगे, अंग्रेज बुद्धिमान थे कि उनने इस जाग्रति को पहचाना और अपना सर सलामत कर लिया। देशी राजों ने भी बुद्धिमानो कर अपना सर सलामत कर लिया। और यह सब अहिंसक क्रांति से प्रारम्भ हुआ। अब पूंजीवाद का नम्बर है। पूंजीपतियों को भी यदि सिर सलामत रखना है तो वे शोषण छोड़ें। भाज तो समाज का धर्म है कि वह यह हृदय से जाने कि

सबके कल्याण में हमारा कल्याण है और मानव समाज एक है। मैं धन न कमाने की बात नहीं कहता किन्तु हृदय परिवर्तन की बात करता हूँ। यदि भाज हृदय बदल यों बन जाये कि चीन, अमेरिका, इंग्लैण्ड और सारे विश्व के लोग मेरे भाई हैं तो विश्व युद्ध न हो। हमारी मान्यता अलग अलग हो कोई बात नहीं। किन्तु साम्प्रदायिकता का क्याल क्यों? श्वेताम्बर, दिगम्बर, स्थानकबासी मन्दिर मार्गी यह पन्थ क्यों? ऐसी भेद की दीवार क्यों खड़ी की जाती है?

मुझे आश्चर्य होता है जब जैन समाज जो धर्मैकांत और समन्वय की दृष्टि रखता है, स्वयं छोटे छोटे पक्कों में पड़ जाता है। महावीर का धर्म तो नास्तिक, हिंसक, दुराचारी सब मेरे भाई हैं—यहां से शुद्ध होता है। समता भाव उसका मूल है। तो मैं तो कहता हूँ कि जैन समाज को पन्थ और सम्प्रदाय छोड़ अपने आपको जैन ही कहना चाहिए और तब वे महावीर के धर्म को प्रसारित करने में सफल हो सकेंगे। भेद बुद्धि को तो छोड़ ही देना होगा। अभेद अहिंसा को हृदय और साधना में उतारना होगा। हम अगर दूसरों के दोष देखने लगे तो स्वयं के दोषों को नहीं देख पायेंगे। मनुष्य में तो दोष अधिक हैं। अतः यदि उनका बहिष्कार शुरू कर देंगे तो स्वयं बहिष्कृत हो जायेंगे। अतः हम अपने दोष देखकर दूर करने का प्रयत्न करें। बिना ज्ञान के चश्मे के दुनियां को न देखें। तभी प्रगति हो सकेगी। अहिंसा की शर्त है ज्ञान, संयम, तप, सत्य। यदि यह नहीं है तो हम अहिंसक हो ही नहीं सकते।

और दूसरी बात है धर्म। बिना धर्म किये हम अहिंसक हो ही नहीं सकते। जीवन के लिए जितने भी उद्योगों की आवश्यकता है वह सब हमें करना चाहिए। दूसरों पर जीना तो शोषण याने हिंसा होगी। गांधीजी ने बुनियादी तालीम में जो सिद्धांत रखे वह मूलतः अहिंसक नव समाज निर्माण के मूल तत्व हैं। अभी जो राज में सर्वोदय सम्मेलन हुआ था यदि इसका वह नाम करण न होता तो मैं इसे ही “महावीर-जयन्ती” नाम दे देता क्योंकि वहां हमने अहिंसा की स्थापना कैसे हो इसके सिवा

दूसरा प्रश्न ही नहीं सोचा। मैं तो अहिंसा के प्रसारक महात्मा गांधीजी को महावीर का अवतार मानता हूँ।

अहिंसा की साधना में जो कठिनाई होती है वह यही कि आत्मा एक तरफ और शरीर के स्वार्थ वासना आदि दूसरी ओर खेंचातानी करते हैं। शरीर अपना पहले सोचता है और आत्मा दूसरों का ध्यान पहले रखता है। प्रादयी दूसरों के हित का पहले सोचते ही धार्मिक बन जाता है।

भूख लगने पर खाना यह तो पाप और चोरी है किन्तु स्वयं की भूख लगते ही आत्मा में यह ख्याल घाना कि और भी कोई भूखा होगा उसे पहले दिया जाये, यही धर्म है। इस तरह जड़ चेतना में जो शाश्वत संघर्ष चलता है उसमें आत्मा को विजयी बनाना यही तप, त्याग और अहिंसा है।

- (१) जैनियों के अहिंसा तत्त्व की प्रशंसा में निम्न महानुभाव ने लिखा है कि इसका प्रभाव अजैनों पर पड़ा है जैनियों के उद्योग से बहुत सी पशुबलि बन्द हुई है।
- (२) उनका (जैनों का) साहित्य तो बहुत ही गम्भीर और देखने योग्य है।
- (३) जैन कवियों ने हिन्दू व मुसलमान राजाओं के साथ बहुत काम किया है।
- (४) बड़े साहित्य भण्डार के स्थापित करने वाले जैन लोग हैं।
- (५) उन्होंने कथा ग्रन्थ भी बहुत बढ़िया लिखे हैं।
- (६) भारतीय 'सभ्यता का इतिहास' लिखने के लिये जैन कथाएँ बहुत ही अमूल्य कारण हैं।
- (७) जैन कथाओं में नीति व धर्म का स्पष्ट उपदेश है।
- (८) जैन कथाएँ लोगों के प्राचीन दशा को बताने के लिए बौद्ध कथाओं की अपेक्षा बहुत अधिक विश्वास युक्त उपाय हैं।
- (९) जैन कथा साहित्य का प्रकाशन बहुत आवश्यक है।

—मि० जफ्टन हर्टन, जर्मनी

कीर्तिचन्द्र रावका

जैन दर्शनाचार्य

संत तारण-तरण और उनका तारण पंथ

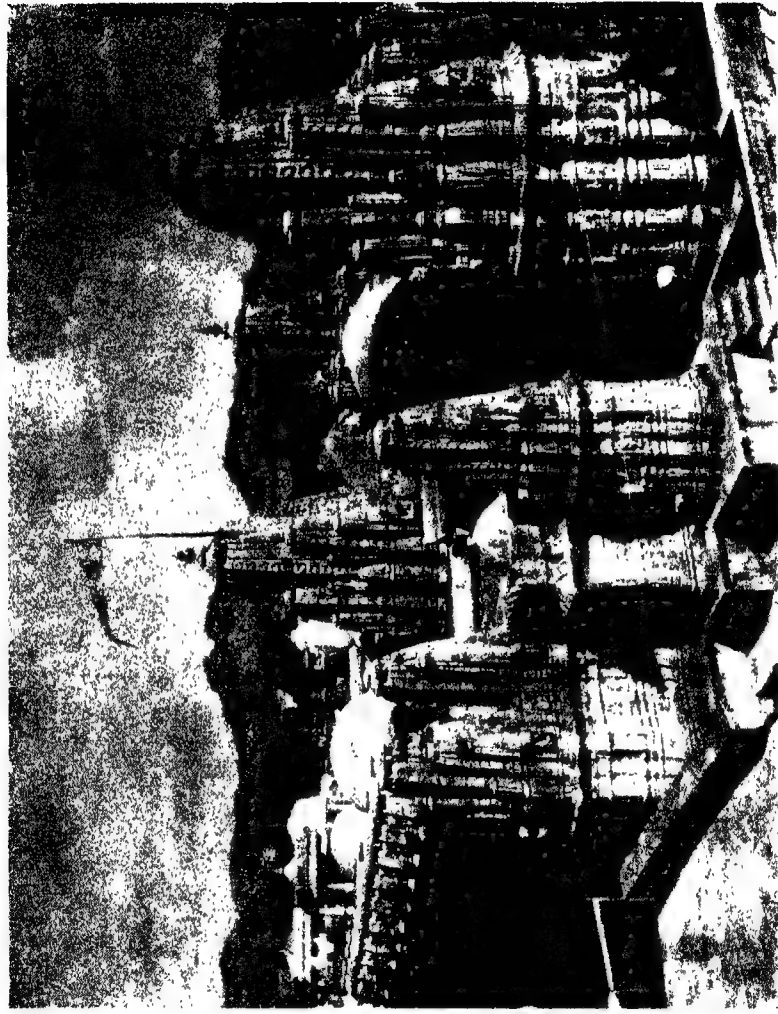
भारत को देने कानेक संतों के उरान्न करने का श्रेय है। सब कहा जाय तो यह संतों का देश है। तारण पंथ के प्रवर्तक महात्मा तारण तरण भी इसी देश को अपने पावन जन्म से अलंकृत कर चुके हैं। उनका जन्म मगसिर सुदि ७ विक्रम संवत् १५०५ में बुन्देल खण्ड के पुष्पावती नामक ग्राम में हुआ था। कहा जाता है कि उनके पिता का नाम गडासाहू और माता का नाम वीर श्री देवी था। यह पता नहीं चलता कि उनका जन्म नाम क्या था। आज तो वे हमारे सामने संत तारण तरण के नाम से ही प्रसिद्ध हैं।

वे जैन परिवार में जन्मे और जैन शास्त्रों का उन्होंने गंभीर अध्ययन किया। कबीर आदि संतों की तरह वे भी क्रांतिकारी थे। जैन समाज उस समय अनेक प्रकार के निर्जीव क्रिया कारणों से प्राक्कान्त था, अन्ध विश्वासों का बोल बाला था और उसे नाना विष गंदगियों ने दूषित कर रक्खा था। संत तारण तरण चाहते थे कि मानव समाज धर्म का वास्तविक स्वरूप समझे। बाह्य क्रिया कारण उसका उद्धार नहीं कर सकते। वे तो उसे बर्बाद कर रहे हैं। वास्तविक धर्म उसे मिलता नहीं और जो मिलता है धर्म का कोरा पाखण्ड है। यह स्थिति बड़ी चिन्तनीय थी। संत तारण तरण इसमें क्रांति करना चाहते थे। उनकी यह क्रांति सफल हुई और उन्होंने एक नये पन्थ को जन्म दिया जो आज तारण पंथ के नाम से प्रसिद्ध है। जिस तरह श्वेताम्बर संप्रदाय में चलत परंपरा और शिष्यलाचार से वेदनाभि भूत होकर श्रीलोकशाह ने स्थानक वासी संप्रदाय की और फिर उसमें से आचार्य भोल्लड़ जी ने तेरापंथी संप्रदाय की स्थापना की उसी तरह

संत तारण आज हमारे बीच नहीं हैं, पर इसमें कोई शक नहीं कि उनकी अमर आत्मा आज भी हमें सत्य के दर्शन की ओर आकृष्ट कर रही है। संत सूर्य की तरह सब ओर अपना प्रकाश फैलाते हैं। उनमें सांप्रदायिकता नहीं होती। जाति एवं कुल आदि का अभिमान भी उन्हें नहीं होता। वे अहिंसा की वाणी में बोलते हैं और अहिंसा ही उनकी साधना होती है। कोई भी उनकी छत्र छाया में आकर अपना कल्याण कर सकता है।

श्री तारण स्वामी ने दिगम्बर संप्रदाय में से तारण पंथ को जन्म दिया।

तारण स्वामी मूर्ति पूजा के विरोधी थे। फिर भी मंदिरों की आवश्यकता समझते थे। वे मंदिरों में प्रतिमा नहीं अपितु शास्त्रों की स्थापना करते थे और शास्त्र ही उनके आराध्य थे। उन्होंने सब मिला कर चौदह शास्त्रों का निर्माण किया। उनका सारा साहित्य दो भागों में विभक्त किया जा सकता है। एक में शास्त्रीय ज्ञान की व्याख्या और दूसरे में निष्कलंक आत्मानुभूति का विवेचन था। इन ग्रंथों में नौ हजार श्लोक और एक लाख सूत्र हैं। आत्मा के विषय में उनका गहन विवेचन वास्तव में पढ़ने योग्य है। तारण स्वामी के कुछ ग्रंथों का सम्पादन स्वर्णीय ब्रह्मचारी शीतलप्रसाद जी ने किया है।



केशवदेवदेवजी का जैन मन्दिर, उदयपुर

इस पंथ के मानने वालों की संख्या सब मिलाकर करीब चालीस हजार है और इसके अनुयायी प्रायः बुंदेल खण्ड में ही मिलते हैं इनमें कई प्रसिद्ध व्यापारी हैं और बड़ी धार्मिक आस्था वाले सज्जन हैं। कई प्रतिष्ठित विद्वान इस धर्म के अनुयायी हैं। संत तारण का संभवतः कोई भी ग्रंथ संस्कृत या प्राकृत आदि भाषाओं में नहीं है। उनके ग्रंथों की भाषा उस समय की शासक लोक भाषा है। बहु व्याकरण के नियमों से जकड़ी हुई नहीं है। ज़रूरत है कि उनके शास्त्रों का प्रचार हो। संत तारण हमारे देश की महान् विभूति थे। उनकी क्रांति सत्य के लिए थी। उन्होंने इस क्रांति द्वारा जगत के लिए सत्य शिव सुन्दरम् का पथ प्रदर्शन किया।

सन्त सत्य दृष्टा और सत्य प्रचारक होते हैं। जन मानस में सत्य दृष्टि को प्रकट करने के लिए यद्यपि उन्हें नाना विघ्न बाधाओं और यातनाओं का सामना करना पड़ा, किन्तु वे ऐसी जीजों की बिना परवाह किये अपने उद्देश्य को पूरा करने के लिए सतत आगे बढ़ते रहे थे। प्रत्येक देश में ऐसे सन्त हुए हैं जिन्हें जगत का वातावरण स्वस्थ बनाने के महान् प्रयासों में लोक निंदा भस्मना और तर्जना सहनी पड़ी किन्तु इन तुच्छताओं पर उन्होंने कोई ध्यान नहीं दिया और वे अन्त में सफल हुए संत तारण

के क्रांति पथ में भी अनेक विघ्न आये होंगे पर वे उनकी अनवरत महान् साधना में स्वतः ही विलीन हो गये।

संत तारण आज हमारे बीच नहीं हैं, पर इसमें कोई शक नहीं कि उनकी अमर आत्मा आज भी हमें सत्य के दर्शन की ओर आकृष्ट कर रही है। संत सूर्य की तरह सब ओर अपना प्रकाश फैलाते हैं। उनमें सांप्रदायिकता नहीं होती। जाति एवं कुल आदि का अभिमान भी उन्हें नहीं होता। वे अहिंसा की बाणी में बोलते हैं और अहिंसा ही उनकी साधना होती है। कोई भी उनकी छत्र छाया में आकर अपना कल्याण कर सकता है।

तारण स्वामी का जीवन अधिक लंबा नहीं था। वे संवत् १५७२ में दिवंगत हो गये। जहां वे देह मुक्त हुए थे वह स्थान आज तीर्थ बन गया है। यह तीर्थ स्थान (मल्हार गढ़) बीना (मध्यप्रदेश) से ६ मील की दूरी पर है। वहां उनके स्मारक स्वरूप एक समाधि स्थल भी बना हुआ है। उनकी समाधि के आसपास उनके हिन्दू मुसलमान और हरिजन शिष्यों की भी समाधियां बनी हुई हैं।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि उनका जीवन दर्शन आज भी मानव मन को प्रेरणा दे रहा है।

तीर्थकरों के शरीर का वर्ण : एक अध्ययन

बीबीस तीर्थ करों के शरीर का वर्ण-रंग शास्त्रों में निम्न प्रकार बताया है:—

१—“तिलोय पष्णात्ती” अधिकार ४

चन्द यह पुष्पदंता कुन्दुन्दुसार हार संकासा ।
हरिदा सुपास पासा सुव्वय रोमी सणील वण्णाओ ॥५८८॥
विट्ठुम समाणदेहा पडमप्पह वासु पुज्ज जिण णाहा ।
सेसाण जिणवराण काया चामीयरा यारा ॥५८९॥

२—‘पउम चरिय’ (विमल सूरि कृत) पर्व २०

बन्दाभो चन्द निभो बीओ पुण पुष्पदंन जिण वसभो ।
कुसुम पियगु सवण्णो हवइ सु पासो विगय मोहो ॥५९॥
४र तरुण सालि वण्णो पासो णागिंद संधुओ भयव ।
पउमाभो पउमनिभो वसु पुज्जो किमुय सवण्णो ॥५९॥
अंजन गिरि सरिस निभो हवइ य मुणि सुव्वओ नियस णाहो ।
बर हिण कंठावयवो नेमि जिणो जाय वाण्णदो ॥५९॥
निद्धन्त कणय वण्ण सेसा तित्थकरा समक्खाय ॥५९॥

३—‘पदम चरित’ (रविषेणाचार्य कृत) सर्ग २०

चन्द्राभश्चन्द्र संकाशः पुण्यदंतश्च कीर्तितः ।
प्रियंगु मंजरी वर्णः सुपाश्वो जिन सत्तमः ॥६३॥
अपक्व शालि संकाशः पाश्वो नागाधिपस्तुतः ।
पद्म गर्भ समच्छायाः पद्म प्रभ जिनोत्तमः ॥६४॥
किशुकोत्कर संकाशो वासु पूज्यः प्रकीर्तितः ।
नीलांजन गिरिच्छायो मुनि सुप्रत तीर्थ कृत् ॥६५॥
मयूर कंठ संकाशो जिनो यादव पुंगवः ।
सुतत कांचनच्छायाः शेषाः जिनवराः स्मृता ॥६६॥

४—“अकृत्रिम चैत्र्यालय पूजा”—

द्वौ कुन्देन्दु तुषार हार धवली, द्वाविन्द्र नील प्रभौ ।
द्वौ बंधूक सम प्रभौ जिनवृषौ, द्वौ च प्रियंगु प्रभौ ॥
शेषा षोडश जन्म मृत्यु रहिता, संतप्त हेम प्रभाः ।
ते सज्जान दिवाकराः सुरनुताः, सिद्धिं प्रयच्छंतु नः ॥

५—पूजासार (हस्त लिखित पत्र ५३)

पार्श्व सुपार्श्वौ हरिदौ नीलाभौ नेमि सुव्रतौ ।

चन्द्र दंतौ सितौ शोणौ पद्म पूज्यौ परे परे ॥

(इन सब ग्रन्थों में—चन्द्रप्रभ और पुष्पदंत को कुंदपुष्प, चन्द्र, बर्फ एवं हीरा मुक्ताहार की तरह 'श्वेत' सुगर्भव और पार्श्वनाथ को प्रियंगु मंजरी (मेंहेदी के पत्तों) की तरह अथवा बिना पके धान्य के पीधों की तरह 'हरित' मुनिसुव्रत और नेमिनाथ के नीलाञ्जल गिरि अथवा मयूरकंठ की तरह 'नील' पद्मप्रभु और वासु पूज्य को कमल अथवा टेसू के फूल की तरह 'लाल' और शेष १६ तीर्थंकरों को तपाये सोने की तरह 'पीत' वर्ण वाले बताये हैं) ।

६—वरांग चरित (जयसिंह नंदि) सर्ग २७

सुवर्णवर्णा खलु षोडशैव चन्द्र प्रभौ द्वौ च जिनी सिताभौ ।

द्वौ द्वौ च संध्याजन तुल्य वर्णौ द्वावेन दूर्वाङ्कुर कांड भासौ ॥८॥

७—जिन यज्ञ कल्प (आशाधर कृत) अध्याय १

सितौ चन्द्रांक सुविधि श्यामलौ नेमि सुव्रतौ ।

पद्म प्रभ सु पूज्यौ च रक्तौ मरकत प्रभौ ॥८॥

सुपार्श्व पार्श्वौ स्वर्णाभान्शोषाश्चालेखयेत्तमरेत् ॥९॥

८—अनगार धर्मावृत अध्याय ८ श्लो. ४१ की टीका (पृष्ठ ५६९)

श्री चन्द्र प्रभनाथ पुष्पदशनौ कुन्दावदातच्छब्दी ।

रक्ताभोज पलाश वर्णं वपुषौ पद्म प्रभ द्वादशौ ॥

कृष्णौ सुव्रत यादवी च हरितौ पार्श्वः सुपार्श्वश्च वै ।

शेषाः संतु सुवर्ण वर्णं यपुषो में षोडशावचच्छिदे ॥

९—गीतम चरित (मंडलाचार्य धर्मचन्द्र कृत) अधिकार ५

चन्द्राभ पुष्पदंतेशौ श्वेत वर्णौ प्रकीर्तितौ । पद्माभ द्वादशौ रक्तौ श्याम लौ नेमि सुव्रतौ ॥१२८॥

सुपार्श्वनाथ पार्श्वौ द्वौ हरिद्वर्णौ च षोडशः । तीर्थंकरा बुधैर्ज्ञेयाः संतप्त कनक प्रभाः ॥१२९॥

१०—चर्चाशतक (दधानत रायजी कृत)

पहुप दंत प्रभु चंदसम सेत विराजे ।

पारसनाथ सुपास हरित पन्नामय छाजे ॥

वासु पूज्य दंत प्रभु अरु पद्म रक्त माणिक दन्तुति सोहे ।

मुनि सुव्रत अरु नेमि श्याम सुन्दर मन मोहे ॥

बाकी सोले कंचन वरण यह विवहार शरीर थुत ।

निहचे अरूप चेतन विमल दरस ज्ञान चरित-जुन ॥४६॥

(इन ग्रन्थों में भी उपर्युक्त ५ नंबर तक के ग्रन्थों की तरह ही तीर्थंकरों का रंग बताया है सिर्फ मुनि सुव्रत और नेमिनाथ को 'नील' वर्ण की बजाय 'कृष्ण' वर्ण बताया है)

११—हरिवंश पुराण (जिनसेनाचार्य कृत) सर्ग ६०

चन्द्राभ एव चन्द्राभः सुविधिः शंख सत्प्रभः ।

प्रियंगुमंजरी पुंजवर्णः सुपार्श्व तीर्थ कृत् ॥२१०॥

मेघ श्यामवपुः श्रीमान् पार्श्वस्तु धरयास्तुतः ।

पद्मगर्भ निभाभश्च पद्म प्रभ जिनाधिपः ॥२११॥

रक्त किंशुक पुष्पाभो वासुपूज्यो जिनेश्वरः ।

नीलांजना चलच्छायो मुनीन्द्रो मुनि सुव्रतः ॥२१२॥

नील कंठ स्फुरत्कंठ रुचिर्नेमिः समीक्षितः ।

सुलप्त कनकच्छायाः शेषास्तु जिन पुनावाः ॥२१३॥

(इसमें श्रीर तो सब उपर्युक्त ग्रन्थों की तरह ही बताया है सिर्फ सुपार्श्व और पार्श्वनाथ को कंगरी के फूल एवं बादलों की तरह श्याम-कृष्ण वर्ण बताये हैं । साथ ही मुनि सुव्रत और नेमीनाथ को नीलवर्ण बताये हैं) ।

१२—तिलोयसार (नेमिचन्द्र कृत)

पद्मपद्म वसु पुञ्जा रत्ना धवला हु चन्द पद्म सुविही ।

शीला सुपास पासा ऐमी मुणि सुव्यथा किण्हा ॥८४॥

१३—संस्कृत चौबीसी पूजा-जयमाल (ज्ञानचन्द्र जैनी लाहौर द्वारा प्रकाशित)

१४—चौबीस तीर्थ करों का ज्ञातव्य नकशा (जीयालालजी, जौहरी नगर-मैनपुरी)

(इन सब में श्रीर कथन तो यथा पूर्व है सिर्फ सुपार्श्व पार्श्व को 'नील' वर्ण और नेमि-मुनि सुव्रत को 'कृष्ण' वर्ण बताया है । भूधरदासजी कृत 'पार्श्व पुराण' में भी पार्श्वनाथ प्रभु को नील वर्ण लिखा है देखो-अधिकार ७ श्लोक ३०-नील वरण नी हाथ उत्तंग ॥)

१५—गुणभद्राचार्य कृत उत्तर पुराण का एतत्संबंधी कथन ठीक 'तिलोयपण्णत्ती' के समान है ।* पुष्पदंत कृत अप्रभंश उत्तर पुराण का कथन गुणभद्रानुसार है सिर्फ नेमिनाथ को नील के बजाय कृष्ण बताया है ।

१६—'एकसंधि जिन संहिता' (प्रतिमालक्षणा-परिच्छेद श्लोक नं. १४१)—हरिवंश पुराण की तरह कथन है (पार्श्व-सुपार्श्व=श्याम । मुनि सुव्रत-नेमि=नील बताये हैं ।)

१७—कल्याण मंदिर स्तोत्र श्लो. २३ में पार्श्व नाथ को श्याम वर्ण बताया है । इसीलिए पाटण आदि में पार्श्व नाथ 'सावलिया पारस नाथ' कहलाते हैं ।

१८—पार्श्व नाथ चरित (बादिराज कृत सर्ग १ श्लो. ६, सर्ग १० श्लोक ६६ में पार्श्व प्रभु को श्याम बताया है और सर्ग ११ श्लोक २३, ४५ एवं सर्ग १० श्लो. ६८ में मरंकत्त (पन्ना) की तरह हरित वर्ण बताया है ।

* देखो ज्ञानपीठ प्रकाशन—पृष्ठ ४१ प्रियंगु प्रसन्नचक्रविः (सुपार्श्व)

पृष्ठ ४३५—बालशालिलनुच्छायाः (पार्श्व) पृ. २४६ संपादन गलच्छायाः (मुनिसुव्रत)

पृष्ठ १७७—नीलांभोज दलद्रुति (नेमीनाथ) ।

१६—‘स्वयंभू स्तोत्र’ (२०-२) में मुनि सुव्रत को मयूर कंठवत् नील वर्ण बताया है ।

२०—मुनि सुव्रत काव्य (अर्हूदास कृत) सर्ग ७ श्लोक ४-६ में मुनि सुव्रत नाथ को कृष्ण वर्ण और सर्ग ६ श्लो. ३३ में ‘तमाल नीला कृति’ सर्ग ४ श्लोक २३ में ‘नीलांबन सलिभ’ बताया है ।

२१—दौलत रामजी ने ‘पदम चरित’ की वचनिका में नेमिनाथ को मयूर कंठ समान श्याम बताया (जबकि मयूर का कंठ नीला होता) सर्ग २० श्लोक ६५ ।

२२—रामचन्द्र कृत ‘चौबीसी पूजा’
सुपार्श्वनाथ को हरितवर्ण । पार्श्वनाथ को मेघ समान कृष्ण वर्ण । मुनिसुव्रत को श्याम वर्ण बताया है ।

२३—वृन्दाबन कृत ‘चौबीसी पूजा’ । पार्श्वनाथ को हरित वर्ण । मुनिसुव्रत और नेमिनाथ को श्याम वर्ण बताया ।

२४—कृत्रिमा कृत्रिम चेत्य पूजा

जंबू धातकि पुष्करार्द्ध वसुधा क्षेत्र त्रये ये भवा ।
रचन्द्रां भोज शिखंडि कंठ कनक प्रावृद्धनाभाः जिनाः ॥
सम्यग्ज्ञान चरित्र लक्षण धरा दग्धाष्ट कर्मेन्धनाः ।
भूता नागत वर्त्तमान समये तेभ्यो जिनेभ्यो नमः ॥*

(जंबू द्वीप, धातकी द्वीप, आधा पुस्कर द्वीप अर्थात् अर्द्ध द्वीप (मनुष्य लोक) के भरत ऐरावत और विदेह इन तीन क्षेत्रों में उत्पन्न, श्वेत-रक्त-नील-पीत और कृष्ण वर्ण वाले, रत्नत्रय के धारी, अष्ट कर्मों के हंता, भूत-भविष्यत्-वर्तमानकालीन तीर्थकरों के लिए नमस्कार हो ।)

इन २४ प्रमाणों से स्पष्ट है कि १६ तीर्थकरों के पीत वर्ण, चन्द्रप्रभ-पुष्पदंत के श्वेत वर्ण और पद्मप्रभ-वासुपुष्य के रक्त वर्ण होने में सब ग्रन्थ एक मत हैं । सिर्फ सुपार्श्व और पार्श्व तथा मुनिसुव्रत और नेमि इनके वर्ण के विषय में परस्पर मतभेद है । कोई सुपार्श्व पार्श्व को हरित कोई कृष्ण और कोई नील वर्ण बताते हैं । इसी तरह कोई मुनिसुव्रत और नेमि को नील और कृष्ण वर्ण बताते हैं जिसकी उपरोक्त २४ प्रमाणों के अनुसार निम्नांकित तफसील है :—

१ से ५ और १५ — सुपार्श्व पार्श्व = हरित । सुव्रत-नेमि = नील ।

६ से १०—सुपार्श्व-पार्श्व=हरित । सुव्रत-नेमि=कृष्ण ।

११ और १६—सुपार्श्व-पार्श्व=कृष्ण । सुव्रत-नेमि=नील ।

—२४—

१२ से १४—सुपार्श्व-पार्श्व=नील । सुव्रत-नेमि=कृष्ण ।

१७—पार्श्व=श्याम । १८—पार्श्व=श्याम और हरित । १९—सुव्रत=नील

२०—सुव्रत=कृष्ण (नील) । २१—नेमि=श्याम । २२—सुपार्श्व=हरित । पार्श्व सुव्रत=श्याम

२३—पार्श्व=हरित । सुव्रत-नेमि=श्याम ।

* ‘ज्ञानपोठ पूजाजलि, पृ. ६४ में इसका अष्टवक्त्र और गन्ध वर्ण किया है ।

ऐसी हालत में यह विचारणीय हो जाता है कि-ग्रन्थों में यह परस्पर विरुद्ध और भिन्न कथन क्यों है ? क्या इसका कोई समाधान या संगति भी है या नहीं ?

नीचे समाधान प्रस्तुत किया जाता है:—

काला, नीला और हरा ये तीनों रंग एक (कृष्ण) ही माने जाते हैं—ऐसा कवि संप्रदाय है । महा कवि कालिदास ने अपने 'रघुवंश' सर्ग २ श्लो. १७ में लिखा है:—

स पल्वलोत्तीर्ण वराह भूथा न्यावास वृत्तोन्मुख बहिर्णीनि ।

ययौ मृगाध्यासित शाल्ललानि श्यामाय भानानि बनानि पश्यन् ॥

(नंदिनी गाय को चरा कर शाम के वक्त राजा दिलीप वापिस घर को लौटने लगे तो इस प्रकार वन की शोभा देखी—)

“सरोवर से निकले (कीचड़ से लिप्त अतः श्याम वर्ण) शूकर सङ्ग्रह और अपने आवास को ओर जाते) (नील वर्ण) मयूर तथा जिस पर मृग बैठे हैं ऐसी (हरी) दूब इन तीनों से मानों वन श्याम वर्ण हो रहा था” ।

इस प्रकार कवि ने चामात्कारिक शैली से कृष्ण, नील और हरित इन तीनों को एक श्याम वर्ण छोटित किया है ।*

यह कवि संप्रदाय कोर कल्पना मात्र ही हो ऐसा नहीं है प्रत्युतः प्रत्यक्ष अनुमानादि से भी इस की पुष्टि होती है यथा—गहरे नीले रंग के पदार्थ जैसे नीलम का पत्थर, मोर तूते की डली सामान्य तौर से काली ही दिखाई देती है । रोशनी के सामने करने पर या टुकड़े करने पर ही वह नीली दिखाई देती है । इसी तरह गहरे हरे रंग के पदार्थ भी काले ही दिखाई देते हैं जैसे पत्ते का पत्थर आदि ।

संस्कृत शब्द कोशों में भी नीला रंग अलग नहीं बताया गया है । वह कृष्ण रंग के पर्यायवाची रूप में ही बताया गया है; देखो—“अमर कोष” कांड १ वर्ग ५ श्लोक २३—कृष्णे नीलाऽसिन श्याम काल श्यामल मेचकः, ये ७ नाम काले रंग के दिये हैं जिनमें १ नाम ‘नील’ भी है । और इसी लिए और को नीलक, नीलगु । काले उड़द को नील माष । कीचड़ और अंधकार को नील पंख । कृष्णांजनगिरि को नीलगिरि । अग्नि को नील पृष्ठ । काली मक्खी को नील मक्षिका । शनिश्चर को नीलवसन । काले सुरमे को नीलांजन । काले बादल को नीलाभ कहते हैं । इसी दृष्टि से प्रमाण नं. २० के ‘तमालनील’ और नीलांजन’ शब्दों में प्रयुक्त ‘नील’ शब्द का अर्थ नीला न होकर काला ही है क्योंकि तमाल वृक्ष काला ही होता है (देखो अमर कोष—“कालस्कंध स्तमालः स्यात्”) इसी तरह अंजन सुरमा भी काला ही होता है ।

“जिन सहस्र नाम की श्रुतसागरी टीका पृष्ठ २११ में’ केशव, शब्द की व्युत्पत्ति देते हुए लिखा है—“प्रशस्ता अलिङ्गल नील वर्णः केशा मस्त के विदयते यस्य स केशवः” अर्थात् जिसके शिर पर भंवरे क समान काले केश हों उसे केशव कहते हैं । इसमें भी स्पष्टतया नील शब्द को

* घनंजय नाम भाला के अमर कीर्ति भाष्य (ज्ञान पीठ प्रकाशन) पृ० ७२ में भी कृष्ण रंग के पर्यायवाची नामों में हरित और नील—मेचक (मेचकः शिलि कंठायः इति दुर्ग) शब्द दिये हैं इससे भी जाना जाता है कि हरे नीले को काले कहने की कवियों की मान्यता रही है ।

कृष्ण वर्ण के ही रूप में प्रयुक्त किया है। इन सब प्रमाणों से यह अच्छी तरह सिद्ध हो जाता है कि—'नील' का अर्थ कृष्ण भी होता है। अब 'हरित' के विषय में नीचे कुछ विवेचन किया जाता है :

कवि लोग इस पृथ्वी को "शस्य श्यामला" अर्थात् हरे हरे पीधों से श्याम वर्ण वाली, इस विशेषण से व्यक्त करते हैं। इससे हरे को भी काला कहने की पद्धति का पता लगता है। इसी दृष्टि से बादिराज ने 'पार्श्व नाथ चरित' में पार्श्व प्रभु को एक जगह हरा और एक जगह श्याम लिखा है। देखो प्रमाण नं. १८। तिलोयसार गाथा ७८४ में तीसरे काल के मनुष्यों का शरीर 'प्रियंगु-श्याम=हरित-श्याम वर्ण' वाला बताया है। इस तरह स्पष्ट है कि हरे को श्याम भी कहा जाता है।

इस सब विवेचन से जिन्होंने नील अथवा हरित की जगह श्याम-कृष्ण वर्ण लिखा है वह तो समझ में बैठ जाता है किन्तु जिन्होंने हरित की जगह नीलवर्ण लिखा है उसका क्या समाधान है ?

लोक में हरित शाक सब्जी को नीलोत्ती कहते हैं। मालवा में हरे चराओं को लीलवा कहते हैं (नील और लील एक ही शब्द हैं यथा नीलगर, लीलगर)। हरी दूब को हिन्दी और संस्कृत में 'नील दूर्वा' कहते हैं। कोंकण में 'नीली हरियाली,' गुजराती में 'नीलोद्गा,'। लीलीधो मराठी में 'नील दूर्वा' हरयाली, काली दूर्वा कहते हैं।

(प्राकृत शब्द महार्णव, में भी 'णील' शब्द का अर्थ हरा और नीला दोनों बताया है और प्रमाण में टाण्णं च पण्णावणा सुत्त १ का नाम दिया है। इसी तरह कोशों में इन्द्रनीलनरिण का अर्थ नीलम (नीले रंग की मणि) और मरकत (हरे रंग का पन्ना) दोनों दिया है।

गोम्मटमार जीव कांड गाथा ४६५ में जघन्यभोग भूमि वालों का शरीर हरित वर्ण बताया है, इसे ही 'गौतम चरित्र, अ० ५ श्लो० ६२ में 'नील वर्ण' से कहा है।

इस सब से यह स्पष्ट जाना जाता है कि—हरे रंग को नीला कहने की भी प्रणाली है। हरा रंग बनता भी नीले और पीले रंग के संयोग से है।

इस प्रकार यह निश्चित रूप से प्रमाणित हो जाता है कि ग्रन्थकारों ने जो हरित, कृष्ण, और नील इन तीनों को परस्पर उलट पुलट-अथवा एक श्याम वर्ण ही प्रयुक्त किया है, वह अयुक्त नहीं है।

फिर भी एक सवाल उत्पन्न होता है कि तब क्या हरे और नीले कोई अलग रंग नहीं हैं ? अगर हैं तो पार्श्व-मुपार्श्व और मुनिमुव्रत-नेमी का वास्तविक रंग क्या है ? क्या ये चारों काले ही हैं ? अगर ये काले ही होते तो ग्रन्थकार इन को अलग अलग नहीं बताते, चारों को एक कृष्ण वर्ण का ही लिख देते। अलग अलग (युग्म) बताने से और साथ में अलग अलग रंग के वैसे ही उदाहरण देने से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि—इनका रंग भिन्न रहा है।

वह भिन्न रंग काले हरे और नीले में से कौन से तीर्थंकर का वास्तविक कौनसा है इसको निर्णय करने का हमारे पास कोई साधन नहीं है जो भी मान्य ग्रन्थकारों ने लिखा है वह परस्पर विरुद्ध होने पर भी उसे संग्रह करके चलना ही श्रेयस्कर है।

फिर भी युक्तिवाद का आश्रय लें तो निम्न तथ्य सामने आता है। काले रंग के मनुष्य तो देखे जाते हैं किन्तु हरे और नीले रंग के मनुष्य कहीं देखने में नहीं आते—हां नीली आंखों के मनुष्य अवश्य देखे जाते हैं।

हरा रंग कोई स्वतंत्र रंग नहीं है वह पीले और नीले रंग के संयोग से बनता है इसीलिए उसका एक नाम 'पीतनील' है। देखो—'प्रभिधान चिन्तामणि' कोश पृष्ठ ५२६—'पीतनीलः पुनर्हरित्'।

जैन शास्त्रकारों ने रंग के ५ भेद बताये हैं—ये ही चौबीस तीर्थंकरों के वर्ण के आधार रहे हैं। ये ५ भेद इस प्रकार हैं—काला, पीला, नीला, लाल और सफेद। इनमें नीला रंग तो है किन्तु हरा नहीं।

इसी तरह वर्ण नाम कर्म के उदय से जो कृष्ण, नील, कापोत, पीत, पद्म (लाल) शुक्ल ये ६ द्रव्यलेश्या—शरीर का रंग बताया है, उसमें भी नीला रंग तो है किन्तु हरा नहीं।

इस दृष्टि से तिलोयसारादि (प्रमाण नं. ११-१२-१३-१४-१६-२४) का कथन जिनमें हरे रंग के तीर्थंकर नहीं बताये हैं विशेष उचित प्रतीत होता है—बशर्ते कि 'नील' का अर्थ 'हरा' न लिया जाय। (तिलोयसार, के कर्ता ने 'नील' के साथ कोई उदाहरण भी नहीं दिया है जिससे जाना जाता कि उन्हें नील से कौनसा वर्ण विशेष इष्ट था।

यह तो हुआ २४ तीर्थंकरों का वर्ण विवेचन। अब प्रसंगोपात अन्य पौराणिक महापुरुषों का भी शरीर-वर्ण नीचे प्रस्तुत किया जाता है:—

(१) तिलोयसार, गाथा ८१८

१२ चक्रवर्तियों का शरीरवर्ण सुवर्ण सहस्र (पीत) बताया है।

(२) जंबूद्वीप पण्णती—उद्देश २ गाथा १८२, १८३, १८४

६ बलदेवों का श्वेत तथा ६ नारायण-प्रतिनारायणों का नील कमल के समान (नीला) बताया है।

(३) तिलोय पण्णती (भाग १ पृ० २०० से २०६)

१४ कुलंकरों का रंग सुवर्ण सहस्र (पीत) बताया है।

(४) हरिवंश पुराण सर्ग ६० श्लो० ५६७

नवनारायणों को अंजनच्छाय (कृष्ण वर्ण) बताया है। श्लोक ५६६ में तब बलदेवों को चन्द्रसम—श्वेत वर्ण बताया है।

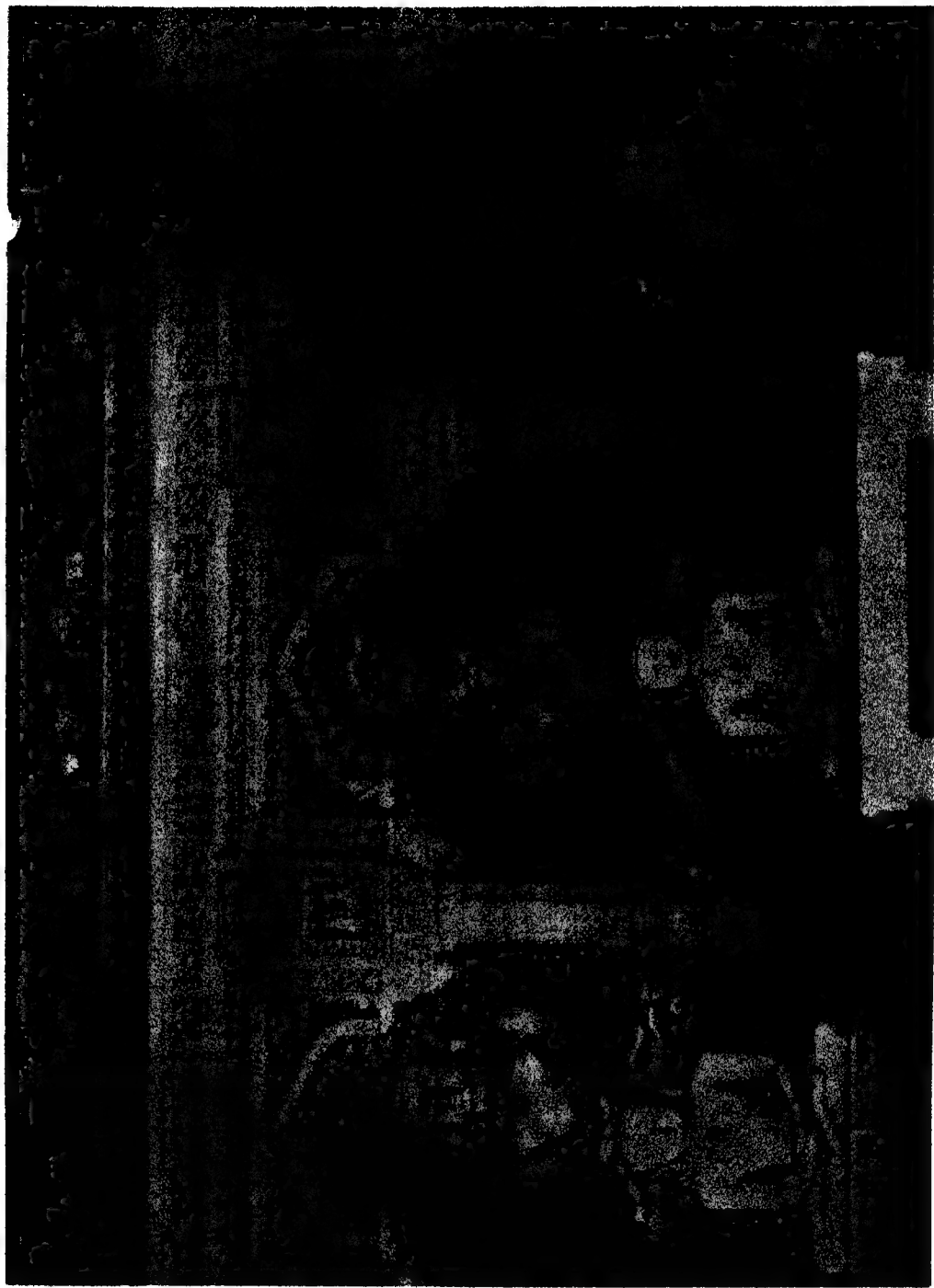
(५) उत्तर पुराण (गुणभद्र कृत) में ६ वासुदेवों का रंग नील—कृष्ण बताया है और ६ बलदेवों का श्वेत बताया है। देखो ज्ञानपीठ प्रकाशन पृ० ३८३—(श्रीकृष्ण) लसन्नि लाडज वर्णाभिः। पृ० ८५, १२६, २४१, २५५ में क्रमशः बलदेव नारायण का रंग इस प्रकार द्योतित किया है:—शंखेन्द्र नील संकाशी, शुक्ल कृष्ण त्विषी, चन्द्रैर्न्दनील संकाशी, अमेय बीर्यो हंसांशनीलोत्पल समत्विषी।

इस विषय में श्वेतांबर-मान्यता क्या है वह नीचे प्रकट की जाती है :

१—प्रभिधान चिन्तामणि (हेमचन्द्राचार्य कृत) कांड १ श्लो० ४६—

रक्तो च पद्म प्रम वासु पूज्यौ शुक्लौ तु चन्द्रप्रम पुष्पदंतौ।

कृष्णौ पुनर्नेमि मुनी विनीलौ श्री मल्लि पार्श्वौ कनकत्विषोऽन्ये॥



मांगानेर के सुविख्यात संघीजो के मन्दिर को वेदो में प्रतिष्ठित पार्व्वनाथ स्वामी की भट्य प्राचीन मूर्तियां

खुदिकार : मुलेन्द्र काला

27

(अर्थ—पद्मप्रभ और वामपूज्य 'लाल', चन्द्रप्रभ और पुष्पदंत श्वेत', मुनिमुव्रत और नेमिनाथ 'कृष्ण', मल्लि और पार्श्व 'नील' एवं शेष (१६) तीर्थंकर सुवर्ण रंग के हैं)।

२-३—“त्रिषष्टि शलाका पुरुष चरित” (हेमचन्द्र) में तथा “जैनरत्नसार” पृ. २८८ में भी उपर्युक्त ही कथन है।

४—विचार सार प्रकरण (पद्मभूमिसूरि) :

पउ भाभ वामु पुज्जा रत्ता ससि पुफ्फदंत ससि गोरा ।

सुव्वय नेमि काला पासो मल्ली प्रियंगु निभा ॥११०॥

वर कण्ठय तविय गोरा सोलस तीत्थंकरा मुयेथव्वा ।

एसो वण्ण विभागो चउवीसाय जिण्ण बराण्ण ॥१११॥

(अर्थ—इसमें पार्श्व-मल्लि को प्रियंगु सदृश (हरित) वर्ण वाले बताये हैं—शेष कथन उपर्युक्त ही की तरह हैं)।

५—“मंत्राधिराज चिन्तामणि” में सागरचन्द्र सूरि रचित ‘मंत्राधिराज कल्प’ तृतीय पटल श्लोक ८८, ९० में—मुनि सुव्रत और नेमि का “तैलाक्तकज्जल कलेवर—कृष्णांग (गहरे काले) लिखा है। श्लोक ८७, ९१ में—मल्लि और पार्श्वनाथ को “कदलीदल नीलदेह” अर्थात् केले के पत्तों की तरह नील वर्ण वाले बताये हैं किन्तु केले के पत्तों का रंग हरा होता है नीला नहीं अतः यहां ‘नील’ का अर्थ उदाहरण के अनुसार ‘हरा’ ही लेना चाहिए। पूर्व में हरे को नीला कहने की पद्धति का दिग्दर्शन करा ही आये हैं। ऊपर भी प्रमाण नं. ४ में पार्श्व मल्लि को प्रियंगु-हरित वर्ण ही लिखा है। ऐसी हालत में एक बात विचारणीय है कि—ऊपर प्रमाण नं. १-२-३ में जो हेमचन्द्राचार्य ने पार्श्व मल्लि को ‘नील’ बताया है सो उससे कौनसा रंग ग्रहण करना चाहिए? नील का अर्थ आसमानी और हरा ही नहीं होता, काला भी होता है। अगर हरा ही ग्रहण करें तब तो श्वे० आम्नाय में कोई मान्यता भेद नहीं होता और अगर आसमानी भी काला ग्रहण करें तो मान्यता भेद उत्पन्न होता है। हेमचन्द्राचार्य ने कहीं भी नील के साथ कोई उदाहरण नहीं दिया है इसमें यह निर्णय करना कठिन है कि—‘नील’ से कौनसा वर्ण विशेष उन्हें इष्ट था।

(“त्रिषष्टिशलाका पुरुष चरित” : गुजराती अनुवाद पर्व ६ सर्ग ३ पृष्ठ ४७०-७१ में पार्श्व प्रभु को नीलमणी और नीलकमल की सदृश कांति वाले नीलवर्ण, लिखा है—यह ज्ञातव्य है)।

६—ऋषि मंडल स्तोत्र *

शिरः संलीन ईकारो विनीलोवर्णनः स्मृतः । वर्णानुसारं संलीनं तीर्थं कृन्मंडलं नमः ॥१३॥

शिरः ई स्थिति संज्ञीनौ पार्श्व मल्ली जिनोत्तमौ ॥१५॥

(अर्थ—‘ह्री’ इस बीजा अक्षर की ईकार मात्रा का रंग विनील (विशेष नीला) किया जावे और उस पर उसी रंग के तीर्थंकर-पार्श्व मल्ली के नाम लिखे जावें) इसका कथन ठीक हेमचन्द्राचार्य ही की तरह है।

* यह कृति श्वेताचारी ही है इस विषय में एक खोजपूर्ण लेख हमारे पिताजी का जैन संदेश के ‘शोभांक’ नं. ८ में प्रकाशित हुआ है उसे देखिये।

श्वेतांबर ग्राम्नायानुसार यह २४ तीर्थंकरों का वर्ण विभाग है। इससे स्पष्ट है कि—
दि० श्वे० ग्राम्नाय में खास अंतर निम्न प्रकार है— मल्लिनाथ को श्वेतांबर नील वर्ण और
सुपार्श्वनाथ को कनकवर्ण मानते हैं जबकि दिगंबर मल्लिनाथ को सुवर्ण वर्ण और सुपार्श्वनाथ को
हरित या नील वर्ण मानते हैं अर्थात् श्वेतांबर सुपार्श्वनाथ की जगह मल्लिनाथ को विनील लिखते
हैं। इस नाम-अत्यय के सिवा रंग के विषय में श्वे० हेमचन्द्राचार्य का कथन दि० “तिलोयसार”
ग्रन्थ के कथन से मिलता है।

अब ६३ शलाका पुरुषों में से शेष का शरीर वर्ण श्वेतांबरग्राम्नायानुसार क्या है यह नीचे
बताया जाता है :

१—विचारसार प्रकरण (प्रद्युम्न सूरी)

बन्नेण वासुदेवा नीला सन्वे बला च सुविकलया ॥१५७०॥

सच्चे विरागवर्णा निम्मल कणगप्पभा मुण्येयन्वा ।

छद्द खंड भरद्द सामी तेसि पमाण अओ बुच्छे ॥१५४३॥

(६ वासुदेव तथा ६ प्रति वासुदेव नीलवर्ण हैं और ६ बलदेव शुक्ल वर्ण हैं १२ चक्रवर्ती
कनकवर्ण हैं) ।

२—“त्रिषष्टि शलाका पुरुष चरित” (हेमचन्द्र) पर्व १ सर्ग ६

वासुदेवः नवाऽमिताः ॥३३८॥

बलदेवाः सिता नव ॥३३९॥

काश्यपश्च क्रिणः स्वर्ण वर्णा अष्टैषु मोक्षगा ॥३२६॥

[इसमें वासुदेवों (प्रति वासुदेवों) को कृष्णावर्ण बताया है शेष पूर्ववत् है]

३—“अभिधान चिन्तामणि” (हेमचन्द्र) कांड ३

वासुदेवा अमी कृष्णा नव शुक्ला बला स्वामी ॥३६१॥

[इसमें भी प्रमाण नं. २ की तरह ही कथन है] ।

ऊपर के विषय में दि० श्वे० ग्राम्नाय में परस्पर क्या अंतर पड़ता है यह बताना अनावश्यक
है। यह दोनों ग्राम्नायों के दिये गये प्रमाणों से विज्ञपाठक स्वयं निर्णय कर सकते हैं। निर्णय की
विधि पूर्व में प्रदर्शित कर ही आये हैं।

अब नीचे कतिपय ऐसे ग्रन्थोत्प्लेख प्रस्तुत किये जाते हैं जो तीर्थंकरों के शरीर-वर्ण विषय में
कुछ विलक्षण ही प्रकाश डालते हैं :—

१—अपराजित पृच्छा (भुवनदेवाचार्य कृत)

चन्द्र प्रभ पुष्पदंतः श्वेतौ वै क्रौंचसंभवौ ।

पद्म प्रभो धर्म नाथो रक्तोत्पल निभौ मतौ ॥

सुपार्श्वः पार्श्वनाथश्चहरिद्वर्णौ प्रकीर्तितौ ।

नेमिश्च श्याम वर्णः स्यान्नीलोमलिः प्रकीर्तितः ॥

शेषा षोडशसंप्रोक्तास्तप्त कांचन सप्रभाः ।

वर्णानि कथिनान्यग्रे लाङ्घनानिततः अगु ॥

—प्रतिमालक्षण (सं. द्विजेंद्रनाथ शुक्ल) पृ. २७१

इसमें सुपार्श्वनाथ को जो हरिद्वर्ण बताया है वह दि० संप्रदायानुसार है और मल्लिनाथ को जो नील वर्ण बताया है वह श्वे० संप्रदायानुसार है इस तरह इसमें दोनों आम्नायों को ग्रथित किया है किन्तु धर्मनाथ को रक्त वर्ण और मुनि सुजतनाथ को कांचन वर्ण बताया है वह दोनों आम्नायों से विरुद्ध है इस तरह इस ग्रन्थ का कथन बड़ा ही विलक्षण मालूम पड़ता है।

यह 'अपराजित पृच्छा' ग्रन्थ जेनेतर है इसके कथन से सिद्ध है कि इसके कर्ता को जैन (दि० श्वे०) ग्रन्थों का प्रामाणिक ज्ञान नहीं था। आजकाल जिस तरह अनेक जेनेतर विद्वान जैन मान्यताओं के विषय में ग्रन्थया प्रतिपादन करते देखे जाते हैं उसी तरह पूर्वकाल में भी ऐसा होता रहा है - यह इससे स्पष्टतया प्रमाणित होता है।

(२) "भूति विज्ञानम्" (जो० एच० खरे कृत) पृ० २०२-२०५ में दिगम्बर मतानुसार तोयं करों का वर्ण निम्न प्रकार बताया है। (देखो—पुष्पदंत कृत महापुराण भाग २ पृ० ५५८)

सुमति, पद्म=कुंकुम। वासु पूज्य=रक्त पार्श्व, मल्लि=नील। मुनि सुजत, नेमि=कृष्ण। सुपार्श्व=कांचन।

(इसमें मल्लिनाथ को नील और सुपार्श्व को कनचन वर्णी बताया है। वह श्वे० संप्रदायानुसार जबकि ग्रंथकार ने यह वर्ण-विवेचन दि० मतानुसार होने की बात कही है जो गलत ठहरती है। इसके सिवा सुमति नाथ को जो कुंकुमा (रोली केशर) के समान लाल वर्ण के बताये हैं वह दोनों संप्रदायों की दृष्टि से विरुद्ध है इस तरह इस ग्रंथ का कथन भी विलक्षण ही ज्ञात होता है। अगर 'सुमति' विषयक कथन को मुद्रण की गलती मानली जाय तो समग्र कथन श्वे० आम्नायानुसार हो जाता है किन्तु ग्रंथकार ने समग्र कथन को दिगम्बर मत का बताया है यह विलक्षणता फिर भी रहती है)

इस सब विवेचन से तथ्यकरणों के शरीर-वर्ण विषय में ग्रंथकारों के परस्पर भिन्न विरुद्ध कथनों के तथ्य को पाठकों ने अच्छी तरह हृदयंगम कर लिया होगा। अंत में यह और बताना चाहता हूँ कि—ग्रंथों में ग्रन्थत्र भी जहाँ रंगों को लेकर परस्पर भिन्नता विरुद्धता पाई जाती हो वहीं उपयुक्त विवेचन को लगा लिया जाना चाहिये।

जिस तरह हरित, नील आदि में विविधार्थकला पाई जाती है उसी तरह 'गौर' शब्द में भी है, देखो हेमचन्द्र कृत 'अनेकार्थ संग्रह, द्वितीय कांड श्लोक-४२५" मौरः श्वेतेऽऽणो पीते विशुद्धे चन्द्रमस्यपि"। अर्थात् "गौर" शब्द सफेद, लाल, और पीले तीनों रंगों में प्रयुक्त होता है।

संस्कृत भाषा में एक शब्द के अनेक अर्थ और आशय होते हैं, यह इसकी खासियत है। इस खासियत को अव्यवस्था, जटिलता या विरुद्धता का जनक नहीं समझना चाहिए किन्तु यह अनेकान्तता का द्योतक है, अतः समीचीन है।

परस्पर भिन्नता में जो यथोचित समन्वय नहीं कर सकते उन्हें ही विरुद्धता मालूम पड़ती है।

अपभ्रंश भाषा का रासा साहित्य

रास या रासक परम्परा एक प्राचीन परम्परा जान पड़ती है। इसका उद्गम कब और कैसे हुआ, यह एक विचारणीय विषय है। यह परम्परा भी अपभ्रंश की देन कही जाती है, परन्तु यह बहुत प्राचीन है। रासा स्वरताल-नृत्य और लय के साथ की जाने वाली एक कला है। रास वह वस्तु है जिसमें संगीत का रास या सार अथवा निचोड़ आप्लावित हो, अथवा जिसकी सुरीली मधुरता और गंभीर नृत्य-कला दृशक के मन को मानन्द विभोर करदे। रासकला में गान के साथ नृत्य-कला की ओर विशेष ध्यान दिया जाता था। प्राचीनकाल में स्त्रियाँ 'लास्य' नृत्य करती थीं। आज भी देश भेद से नृत्य-कला के अनेक भेद हैं। इस कला से जहाँ जनता का मनोरंजन होता था, वहाँ उसके प्रति आकर्षण भी होता था। यह संगीत कला का ही एक भेद जात होता है।

रास परम्परा का पुरातन उल्लेख भारत के नाट्य शास्त्र में पाया जाता है। अतः इसे अपभ्रंश भाषा की देन बतलाना या अमीरों से सम्बद्ध व्यक्त करना उचित नहीं है। जिस काल में अपभ्रंश भाषा में साहित्यिक रचनाएँ नहीं होती थीं, उस काल में भी नृत्यकला प्रचलित थी, उसमें नृत्य के साथ रास भी होता था। इससे स्पष्ट हो जाता है कि रास या रासक नृत्यकला या संगीत का ही एक भेद है। भारत ने नाट्य शास्त्र में रासक को एक उपरूपक माना जाता है और उसके ताल रासक, दण्डरासक और मंडल रासक ये तीन भेद बतलाये हैं।¹

रास या रासक परम्परा एक प्राचीन परम्परा जान पड़ती है। इसका उद्गम कब और कैसे हुआ, यह एक विचारणीय विषय है। यह परम्परा भी अपभ्रंश की देन कही जाती है, परन्तु यह बहुत प्राचीन है। रासा स्वरताल-नृत्य और लय के साथ की जाने वाली एक कला है। प्रस्तुत लेख में लेखक ने अपभ्रंश भाषा के रास साहित्य पर खोज पूर्ण प्रकाश डाला है।

अभिनवगुप्त ने अभिनव भारती में रास या रासक को गेयरूपक का एक भेद माना है। गेयरूपक में ताल और लय का विशेष स्थान होता है और इसमें अधिक से अधिक ६४ जोड़े भाग ले सकते हैं। जैसा कि नाट्यशास्त्र (भा० १ पृ० १८३) के निम्न पद्य से प्रकट है:—

“अनेकनर्तकी योज्यं चित्रताल लयान्वितम्।

आचतुष्टयि युगलाद्रासकं मसृणोदतम् ॥”

आचार्य हेमचन्द्र ने भी काव्यानुशासन में रासक को गेय काव्य माना है।² हेमचन्द्र ने अनेकार्थ संग्रह कोष में रासक का अर्थ—‘क्रीडासु गो दुहाय भाषा ‘शृङ्खलिके’ दिया है, जिसका अर्थ—‘खालों की क्रीडा’ तथा भाषा में शृङ्खलाबद्ध रचना होता है।

१. ‘ताल रासक नाम स्यात् तत्तन्निध्य रासकं स्मृतम्।

दण्ड एसकं तु तथा मण्डल रासकम् ॥”—भरत नाट्य शास्त्र

२. ‘गेयं डोम्बिका आण प्रस्थान शिङ्गक भाणिका प्रेरण रामा भीड हल्ली।

एक रासक गोष्ठी श्री गदित राग का ब्यादि ॥” —काव्यानुशासन ८, ४

हेमचन्द्र के शिष्य रामचन्द्र ने नाट्यदर्पण में रासक का लक्षण हेमचन्द्र से भिन्न रूप में प्रस्तुत किया है किन्तु उसके मुर-गीतत्व को पूर्णरूप से मान्य किया है^३। वाग्भट्ट ने भी हेमचन्द्र का अनुसरण करते हुए उसे गेय रूपक में स्वीकार किया है। हां, विश्वनाथ ने अपने साहित्य दर्पण में रासक के लक्षण पर विचार करते हुए, पात्र, वृत्ति आदि की पूर्ण रूप में व्याख्या करने का प्रयत्न किया है^४।

महाकवि स्वयंभू ने अपने छन्द ग्रन्थ में 'रास' का लक्षण बतलाते हुए उसे जन-मन अभिराम बतलाया है, इसी कारण वह लोकरञ्जक भी हुआ है। घत्ता, छड्डिणिया, पड्डिया तथा ऐने ही ग्रन्थ सुन्दर छन्दों से युक्त रासा-बन्ध काव्य-जन-मन अभिराम होता है।^५ इसके बाद ही कवि ने २१ मात्रावाला रासा छन्द का लक्षण भी दिया है। उस रासक या रासा छन्द के लक्षण पर विचार करने से अञ्जुल रहमान का सम्देश रासक अपभ्रंशभाषा का सुन्दर काव्य-ग्रन्थ कहा जा सकता है।^६ ग्रन्थ अनेक रास यद्यपि इस कोटि के नहीं है परन्तु वे जीवन परिचयात्मक रास भी अपनी कम महत्ता नहीं रखते। स्वयंभू के इस छन्द लक्षण से यह स्पष्ट हो जाता है कि उस काल में

रासाबन्ध छन्द भी प्रचलित था।

कवि शाङ्गधर के द्वारा संगीत में दी हुई रास-सम्बन्धी कथा भी इसके मूल रूप पर कुछ प्रकाश डालती है। इस कथा में बतलाया गया है कि शिव ने तार्कडव नृत्य किया और पार्वती ने लास्य नृत्य। पार्वती ने उसे बाणासुरकी पुत्री ऊषा को सिखलाया, जो कृष्ण के नाती अनिरुद्ध को विदाही गई थी। उसने द्वारावती की गोपियों को और गोपियों ने सौराष्ट्र देश की नव-युवतियों को सिखलाया, और वहां से वह समस्त भूमण्डल में विस्तृत हुआ। परन्तु यह कल्पना है और इस प्रकार की कल्पना से कोई ऐतिहासिक तथ्य नहीं निकाला जा सकता है।

राज की रासलीला तो लोक प्रसिद्ध है ही। यह प्राचीन परम्परा अपभ्रंश भाषा के विकास काल में उच्च स्तर पर थी। विक्रम की १० वीं से १३ शताब्दी तक इसमें अनेक रास रचे गए हैं। और बाद में राजस्थानी, हिन्दी और गुजराती मिश्रित भी अनेक रास रचनाएं देखने में आती हैं। विक्रम की १५ वीं शताब्दी में ३० सकल कीर्ति के लघु भ्राता एवं शिष्य ब्रह्म जिनदास के रचे हुए ४५ रास मिलते हैं। रास परम्परा का उद्देश्य किसी व्यक्ति विशेष, या देवी-देवता की आराधना, और

३. 'पोडश द्वादशाष्टो वा यस्मिन् नृत्यन्ति नायिकाः ।

पिंडी बन्धादि विन्यासे रासके तदुदाहृतम् ॥

पिंडात् तु भवेत् पिंडी गुम्फनाच्छ्रंखला भवेत् ।

भेदनात् भेद्यको जातो लता जातापनोदतः ॥

कापिनी भिर्गुर्वो भर्तुश्चेष्टितं यत्तु नृत्यते ।

रामांश्च बासन्त मासाद्य स शेषो नाट्य रासकः ॥"

—नाट्य दर्पण प्रोरियण्टल इन्स्टीट्यूट बडोदा १९२६ भाग १ पृ० २१४

४. 'साहित्य दर्पण पृ० १०४—१०५।'

५. 'घत्ता-छड्डिणियाआहि पड्डिआहि सुअण्णरूपहि ।

रासा बंधो कव्वे जण-मण-अहि रामओ होइ ॥"

—स्वयंभू छन्द ८—४६

६. एकवीस मत्ता णिहरणउ उछामगिरु,

चउदसाइ विस्सामहो फमण विरइ थिर ।

रासा बंधु समिद्धु एउ अहिराम अरू—

—स्वयंभू छन्द ८—४६

साधु या किसी सेठ की जीवन गाथा को अंकित करना, अथवा किसी विरहिणी नारी के सन्देश को उसके विरही पति तक पहुँचाने के लिये, अथवा आत्म-सम्बोधन के लिये रासा साहित्य को सृष्टि की गई है।

अपभ्रंश की प्राचीन चर्चरी रास

वर्तमान में उपलब्ध रासरचनाओं में सबसे पुरातन 'चर्चरी रास' है^१ जो प्रतिहार सम्राट् वत्सराज के समय जालोर (जाबलपुर) के आदि नाथ मन्दिर में शक संवत् ७०० (वि. सं. ८३५) में उद्योतन सूरि द्वारा रचा गया था, और जो कुवलय माला कथा के प्रारम्भ में अन्तर्निहित है। इस चर्चरी रासकी कुछ अपनी विशेषताएँ हैं। इसमें बतलाया गया है कि—'मनुष्य समझ बूझ कर कार्य' करे, अन्यथा मृत्यु के घेर लेने पर अन्य कुछ भी कार्य नहीं हो सकेगा।^२ 'तू विरक्त हो विरक्त हो संसार में भ्रमण मत कर।' इसमें चार ध्रुवकों की परिपाटी है जिनमें एक ध्रुवक जहाँ कामोन्मादक रस का जनक है वहाँ दूसरा ध्रुवक कामोद्भेदक परान्मुख करने वाला है। और तीसरा ध्रुवक अशुचि मल-मूत्रादि से संयुक्त शृणित अस्थि पंजर को दिखाकर ज्ञान और विवेक की ओर ले जाता है। और चौथा ध्रुवक वैराग्य की ओर आकृष्ट करता है। इससे यह स्पष्ट ज्ञात होता कि जैन कवियों की रास रचना का उद्देश्य राग से हटा कर जन साधारण को ज्ञान-वैराग्य की ओर आकर्षित कर हित के मार्ग में संलग्न करना रहा है।

इस छोटी सी कृति (चर्चरी रास) में अनेक रसों का संमिश्रण है। इसमें भगवान महावीर के गणधर सुधर्म स्वामी की एक जीवन-घटना को अंकित किया गया है—वे एक दिन अकेले ही एक ऐसे वनमें गये, जहाँ ५०० भयंकर डाकुओं का समूह रहता था। वहाँ 'उन्होंने चर्चरी रास' युक्त एक गान गाया और ऐसा नृत्य किया कि डाकू दल ने सदा के लिये डाके जनी छोड़ कर आत्म-बोध प्राप्त किया।^३ इससे इस रास की खास महत्ता ज्ञात होती है।

इसी तरह 'उपमिति भव प्रपंच कथा' में जिसका रचना काल वि० सं० ६६२ है और जिसके कर्ता कवि सिद्धवि है। उसका नाम 'रिपुदारण रास' है। जो संस्कृत भाषा के ५ ध्रुवक पदों को लिये हुए हैं, जिसका नाम सार्थक है, और गान, नृत्य, लय आदि से समन्वित है। जिसमें वह देश के सार्वभौमराजा तपन द्वारा सिद्धार्थ पुर के मिथ्यावादी और अहंकारी उद्दण्ड राजा रिपुदारण को तांत्रिक योगी से दण्ड दिलाने या उसे वशमें कर उसके विनाश करने का उल्लेख किया गया है। रिपुदारण की उद्दण्डता का उल्लेख उक्त रासके—'यो हि गर्वम-विवेकभरेण करिष्यते' वाक्य से ज्ञात होता है।^४ इसके अतिरिक्त संस्कृत भाषा में अन्य कोई संक्षिप्त प्राचीन रास भेरे देखने में नहीं आये। परन्तु उसमें अन्य रास रचनाएँ जरूर रची गई होंगी।

रासक रचनाओं में कई रचनाएँ उपदेशक भावना के साथ सम्बोधक भावना से ओत-प्रोत हैं। इन रास रच-

१. देखो, कुवलयमाला कथा पृ० ४।

२. संजुझह किण्णं जुझह एत्तिणं वि मा किति मुज्झह।
कीरउ जं करियव्वयं पुणं दुक्कह तं करिय व्वयं ॥

—कुवलयमाला

३. 'जहा तेण केवलिया अरण्णं पविसिउणं पंच-चोर-तथाइ' रास-राचवणाच्छलेण महामोह-गह-गहियाइ' अक्खिविउणा इमाए चचरोए संबोहियाइ' + + +
एवं च जहा काम-णिग्घेओ तथा केहि-तोह-माण-मायादीणां कुतित्थयाणं ॥
समकपिलं चियं सव्व-भाव-वियाणाएणापुत्तणा सव्वण्णुणा तथा तथा गायंतेणसाइ'
चोराणं पंच विसयाइ' संभरिय-पुव्व-जम्म-वुत्तंताइ' पडिबण्ण-समण-लिगाइ' तथा कयं जहा संजंजं वडिबण्णं ति ।'
—कुवलयमाला पृ० ४-५।

४. देखो, उपमिति भव प्रपंचकथा प्रस्ताव ४ श्लोक ४३७ से ४४२।

नामों से ज्ञात होता है कि पुरातन काल में जो रास या रासक रचनाएं रची जाती थीं वे बहुत ही सारगर्भित होती थीं, किन्तु बाद में ज्यों ज्यों उनका विस्तार होला गया त्यों त्यों उन रचनाओं की महत्ता का मूल्य भी कम होता गया।

रास या रासक रचनाएं जैन सम्प्रदाय में भी पाई जाती हैं। परन्तु जैनियों में इसका रिवाज बहुत पुराना है। वीर कवि के विक्रमसंवत् १०७६ में रचित 'श्री जम्बू-स्वामिचरित' नामक ग्रन्थ से ज्ञात होता है कि उनके पिता कविवरदेवदत्तने अपभ्रंशभाषा में 'शम्बादेवीरास' नामक एक ग्रन्थ बनाया था जिसका रचनाकाल सं० १०५० के लगभग है। यह रासताल, स्वर, लय और नृत्यके साथ गाया जाता था। यह रचना अभी अनुपलब्ध है।

दिगम्बर-श्वेताम्बर दोनों ही सम्प्रदायों में रासो या रासरचनाएं अपभ्रंश, हिन्दी, राजस्थानी और गुजराती भाषाओं में तीन चारसीके लगभग होंगी। दिगम्बर रास ग्रन्थों की संख्या २०० के करीब है, जिसमें १६० के तो मेरी सूची में नाम दर्ज हो चुके हैं, शेषका ग्रन्थ भंडारों में प्रन्वेष्टण कार्य चल रहा है। यदि सभी ग्रन्थ-भण्डारों का सुधमता से निरीक्षण किया जाय तो उनकी संख्या दो सौ से भी ऊपर होगी।

जैनतर कवियों ने भी अनेक रास ग्रन्थ बनाये हैं, 'पृथ्वीराजरासो, वीसलदेवरासो, छुमबरासो, सन्देशरासो' आदि के नाम प्रसिद्ध हैं इनमें सबसे पुराना पृथ्वीराजरासो बतलाया जाता है परन्तु उसका वर्तमान भाषारूप बहुत कुछ अस्त-व्यस्त है तो भी वह मूलरूप अपभ्रंशभाषाके बहुत नजदीक है। हां, उसकी कुछ ऐतिहासिक घटनाएं जरूर खटकने वाली हैं, उनका उपलब्ध इतिहास के साथ ठीक सामञ्जस्य नहीं बैठता—वे सुन सुनाकर यों ही गढ़

वी गई हैं। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि वह पृथ्वीराजके समय का ग्रन्थ नहीं है किन्तु वह बहुत बाद में लिखा गया है।

दिगम्बर सम्प्रदायका रासो साहित्य श्रमश्रितक अप्रकाशित है, उसके प्रकाश में आने पर अनेक ज्ञातव्य बातों पर प्रकाश पड़ने की सम्भावना है। श्वेताम्बर सम्प्रदायके अनेक रास प्रकाशित हो चुके हैं।

हां, मुसलमान कवि 'शम्सुल रहमान' की सन्देश रासक रचना उल्लेखनीय है। यह रचना प्रकाशित हो चुकी है।

रासो रचनाएं तीन प्रकार की दृष्टि गोचर होती हैं, पहली राग परक अर्थात् शृंगार तथा विरह-सूचक, दूसरी श्रव्यात्मरस संयुक्त, उपदेशपरक, और तीसरी रचना जीवन-चरित-सम्बन्धी है। इनमें शम्सुलरहमान की कृति सन्देशरास प्रथम प्रकार की रचना है, जो महत्वपूर्ण है। इसमें एक विरहिणी नायिका का विरह-सूचक-सन्देश विरही पति के पास पहुंचाना का उपक्रम दर्शाया है। जैसा कि उस ग्रन्थ के निम्न दोहों से स्पष्ट है:—

जगु पवसंतण पवसिमा मुहम विप्रोहण जासु ।
लज्जिइ संदेशाडउ, दिती पहिय पिमासु ॥ ३७ ॥

'हे पथिक, जिसके प्रवास करते हुए प्रवास नहीं किया और न जिसके वियोग से मरी ही, उस प्रिय को संदेश देती हुई लज्जित हो रही हूँ।'

आगे नायिका उस पथिक से कहती है 'सन्देश बहुत विस्तृत है परन्तु मुझसे कहा नहीं जाता। जो कनगुरिया की मूंदरी (अंगूठी) भी वह बांह में समाजाती है' इससे उसके विरह-सम्बन्धी परित्याग का अन्दाज लगाया जा सकता है।

५. नचिउज्जइ जिणपय सेवयहि, किउ हसइ शम्बादेवियहि।

—जम्बू स्वामिचरित प्रशस्ति

७. संदेसउ सवित्थरउ, परमइ कह गु नजाइ।

जो काल गुलि मूंद उउ, सो बाहुडी समाई ॥

—सन्देश रासक

दूसरी रचनाएं आध्यात्मिक का संयुक्त हैं, जिनमें राग से विराग उत्पन्न करने का प्रयत्न किया जाता है। उनमें आत्म सम्बोधन का उपदेश की प्रधानता है। जैसा कि कुबलय माला के 'उक्तचर्चरीरास' में अंकित है। देव भक्ति रूप रचनाएं भी जहाँ देव में प्रभुभाव वर्धक है वहाँ देह भोगों से विराग की भी-सं-सूचक हैं। इसीसे उनकी गणना भलग नहीं की है। आध्यात्मिक रचनाओं में कविविजयचन्द्र का 'भूतबीरास' निर्भर पंचमी कहा रास तथा पंडित योग-देव का 'सुप्रतानुप्रेक्षाप्रेक्षारास' और जलहम का प्रभुप्रेक्षा रास आदि रचनाएं उल्लेखनीय हैं। कवि लक्ष्मीचन्द्र का दाहा, प्रभुप्रेक्षारास भी महत्वपूर्ण कृति है, जो संवेग-निर्वेदभाव की सां सूचक है। इन रचनाओं में ससार और शरीर के स्वरूप का निर्देश करते हुए वैराग्य का अनुपम छटा को जागृत किया गया है। और कर्मास्तव तथा कर्मबन्ध से छुड़ाने का यत्न किया गया है। साथ ही बारह भगव-नाओं द्वारा वस्तु तत्त्व का विवेक करते हुए आत्मा की वैराग्य की ओर आकर्षित करने का प्रयत्न किया गया है।

तीसरी प्रकार की रासक रचनाओं में किसी व्यक्ति विशेष राजा, देवी, देवता, या सामान्य पुरुष अथवा किसी साधु या सेठ का जीवन-परिचय अंकित मिलता है। उसका चरित भाग तो सुन्दर होता ही है और इसीलिए वह दूसरों के जीवन पर भी अपना प्रभाव डाले बिना नहीं रहता, वह मानव जीवन के गुणों की सुरभि से सदा पाठकों को सुवासित करता रहता है। ऐसे अनेक रास लिखे गये हैं, जैसे जंबूस्वामिरास, बाहुबलिरास, सुकुमाल सामिरास पृथ्वी राजरासो आदि आदि। ये सब रासग्रंथ एक प्रकार के चरित रास हैं, जो एक व्यक्ति विशेष के जीवन-वटनाक्रम की मुख्यता से लिखे गये हैं, परन्तु उनमें से जैन चरितरासों

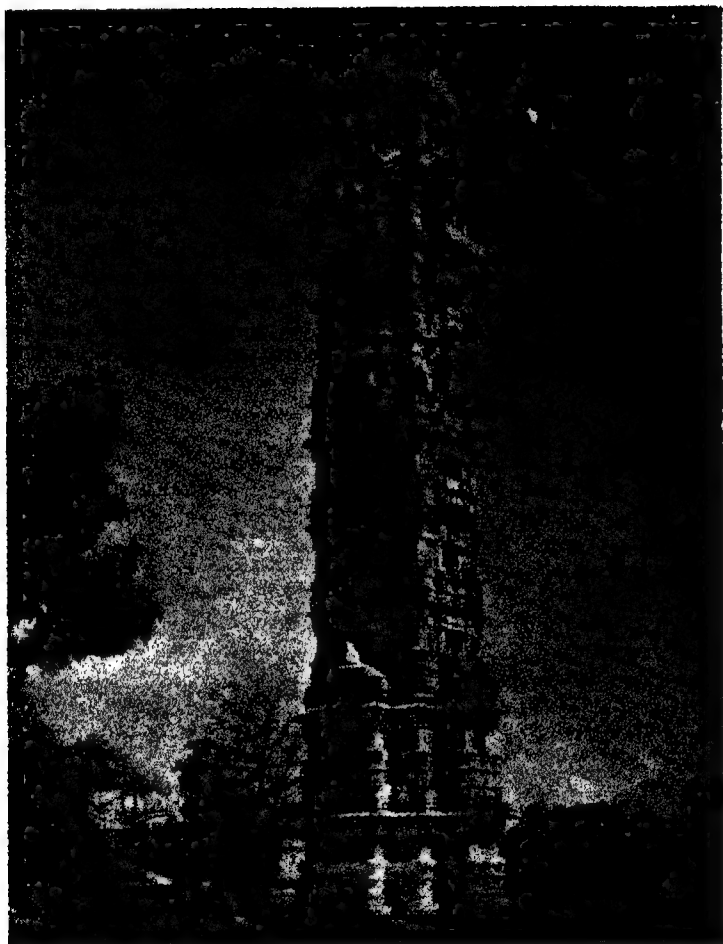
में जीवन-वटनाओं के परिचय के साथ सांसारिक देह-भोगों से विरक्ति दिखलाते हुए आत्मसाधना की ओर ले जानेका प्रभावक प्रयास किया गया है।

जंबूस्वामी रास में भगवान महावीर के संघ में दीक्षा लेने जंबूकुमार का जीवन-परिचय गूँथा गया है, जो अंतिम केवली थे। उनके जीवन की पवित्रता और वैराग्य की कहानी बड़ी रोचक है। दूसरे बाहुबलिरास में आदि ब्रह्म ऋषभदेव के ज्येष्ठ पुत्र भरत चक्रवर्ती के लघुभ्राता बाहु-बली का महत्वपूर्ण जीवन चरित अंकित किया गया है, इसमें भी युद्ध राज्यत्याग और उनके एक वर्ष के कठिन उपश्रम का वर्णन है। और उसका परिणाम आत्म-विभूति की प्राप्ति है। सुकुमाल स्वामीरास में भवन्ती के सुकुमाल की जीवन-गाथा दी हुई है। पृथ्वीराजरासों में राजापृथ्वीराजचौहान का अतिशयोक्तिपूर्ण वर्णन है।

इनके अतिरिक्त 'मयणजुज्ज' रास में योगेश्वर आदिनाथ का काम से मुक्त होकर उसे जीतने का सुन्दर एवं सरस वर्णन है। रचना अतीव आकर्षक है। कवि देवदत्त भम्बादेवीरास स्तुति पर एक रचना अवश्य थी, परन्तु वह अनुपलब्ध होने से उसके सम्बन्ध में कुछ कह सकना कठिन है।

इस तरह भ्रमजंशके रास साहित्यका कुछ परिचय कराया गया है। आशा है विद्वान इस पर विशेष विचार करेंगे। और रास साहित्य के प्राचीन इतिहास को खोजकर प्रकाश में लाने का कष्ट करेंगे।

भ्रमजंशके अतिरिक्त हिन्दी गुजराती और राजस्थानी भाषा में भी अनेक रासग्रंथ रचे गए हैं, जिन पर कभी प्रकाश डालने का यत्न किया जायगा। जिनकी संख्या चारसी के लगभग होगी।



कीर्ति स्तम्भ, चित्तौड़गढ़

जैन धर्म में ध्यान का महत्त्व

ध्यान मन की एकाग्रता को कहते हैं। मनको निर्विषय बना लेना भी ध्यान है। सभी भारतीय धर्मों में ध्यान का बड़ा महत्त्व रहा है। प्राध्यात्मिक दृष्टि से ही नहीं लौकिक दृष्टि से भी उसका महत्त्व बहुत अधिक है। विचारों की एकाग्रता बिना मनुष्य का कोई काम अच्छी तरह नहीं हो सकता। अच्छे व्यायाध्ययन, अच्छे वकील, चोटी के दार्शनिक और कलाकार आदि कोई भी एकाग्रता के बिना सफल नहीं हो सकते। एकाग्रता अपने आप में एक बहुत बड़ा संयम है। आज के जो महान् वैज्ञानिक हैं उनकी सफलता का रहस्य उनके मनकी एकाग्रता है।

जैन शास्त्रों में सामायिक के नाम से एक दैनिक कर्तव्य का निर्देश मिलता है। वह सामायिक मन की एकाग्रता के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। अगर मनुष्य को अच्छा गृहस्थ बनना है तो उसे अपने जीवन में एकाग्रता को महत्त्व देना होगा। चित्त की चंचलता को नष्ट करने के लिए ध्यान का आश्रय लिये बिना काम नहीं चल सकता। वह विद्यार्थी विद्याभ्यास में अवश्य ही सफल होता है, जो चित्त को एकस्थ और एकनिष्ठ बनाने में अभ्यस्त हो चुका है। मनुष्य को प्रारम्भ से ही ऐसी प्रवृत्ति डालनी चाहिए जिससे वह किसी विषय पर लम्बे असे तक गहराई से विचार कर सके। इसके लिये शास्त्रों में सामायिक का विधान बतलाया गया है। यद्यपि सामायिक का उद्देश्य आत्म शुद्धि है किन्तु मनको एकस्थ बनाने में भी यह क्रिया बहुत बड़ी सहायक होती है। जो गृहस्थ साधक बनना चाहता है उसके लिये तो सामायिक एकान्त रूप से अनिवार्य है। किन्तु सामान्य मनुष्य के लिये भी इसकी बड़ी भारी उपयोगिता है।

ध्यान मन की एकाग्रता को कहते हैं। मन को निर्विषय बना लेना भी ध्यान है। सभी भारतीय धर्मों में ध्यान का बड़ा महत्त्व रहा है। प्राध्यात्मिक दृष्टि से ही नहीं लौकिक दृष्टि से भी उसका महत्त्व बहुत अधिक है। विचारों की एकाग्रता बिना मनुष्य का कोई काम अच्छी तरह नहीं हो सकता। प्रस्तुत लेख में लेखक ने जैन धर्म में ध्यान के महत्त्व पर प्रकाश डाला है।

जैन शास्त्रों में प्राध्यात्मिक दृष्टि से ध्यान का सर्वांगीण वर्णन मिलता है। आणसार के रचयिता श्रीयोगीश्वर परमहंस ने लिखा है—

“पाहाणम्मि सुवराणं कहे आगी बिणा पमोएहि।
एवहा दीसंति इमो आणेणा बिणा तहा अप्पा ॥”

अर्थात् जैसे पावाण में सुवराण और काष्ठ में अग्नि बिना प्रयोग के नहीं दीखती उसी प्रकार ध्यान के बिना आत्मा के दर्शन नहीं होते। ध्यान से ही आत्मा का शुद्ध प्रतिभास हो सकता है।

प्रारम्भिक अवस्था में ध्यान की सिद्धि के लिये कुछ भंजों का आप बतलाया गया है, किन्तु मन स्थिर रखने के लिये केवल इतने से ही काम नहीं चल सकेगा। हमें अपने मन को एकाग्र करने के लिये जो उसमें उठने वाली रागाद्वेषात्मक कल्पनाएँ हैं उनको दूर करने में लगजाना चाहिए। जितने जितने भंशों में हमारी व्यर्थ की कल्पनाएँ नष्ट होंगी उतने उतने भंशों में हम ध्यान की सिद्धि की

घोर बढ़ते जावेंगे। मनुष्य के लिये रागद्वेष से उत्पन्न होने वाली इष्टानिष्ट कल्पनाओं को समूलतः नष्ट कर देना सरल काम नहीं है। हमको यह बात हृदयंगम करना है कि हमारे मन में जितनी कल्पनाएँ उठती हैं उनका ६६ प्रतिशत भाग बिल्कुल व्यर्थ होता है। ये कल्पनाएँ शोखचिल्ली की तरह होती हैं, जाग्रत अवस्था में तो ये कल्पनाएँ चलती ही हैं, किन्तु स्वप्नावस्था में भी ये मनुष्य का पिछ नहीं छोड़तीं। इस प्रकार सब कल्पनाओं का आधार मनुष्यों का विकृत मन है। ऐसी कल्पनाएँ उत्पन्न नहीं तो भी दुनियाँ में मनुष्य का काम चल सकता है और बड़ी प्रगती तरह चल सकता है। सच्चाई तो यह है कि ये कल्पनाएँ मनुष्य के मन को घोर भी विकृत, प्रशक्त और निर्बल बना देती हैं। जब ये कल्पनाएँ चिता का रूप धारण कर लेती हैं तब उनका शरीर पर भी बहुत बुरा असर होता है। आत्मा को तो बात ही कुछ है। इसीलिए चिन्ता को चिता के समान कहा गया है।

सामान्यतया लोगों ने यह समझ रखा है कि ध्यान की क्रिया एक धार्मिक क्रिया है। और बाह्य जीवन के साथ कोई संबंध नहीं है और न उसकी कोई उपयोगिता भी है। किन्तु यह मानना गलत है। इसके विपरीत यह मान कर चलने वाले लोग बड़े नफे में रहते हैं, कि जो आध्यात्मिक होता है वह लौकिक व व्यवहारिक भी जरूर होता है। धर्म का आध्यात्मिक रूप उसके बाह्य रूप का कभी विरोधी नहीं है। ध्यान के विषय में भी यही बात है। वह केवल परलोक के लिए नहीं है और न वह परलोक की चीज ही है। हमने धर्म को केवल परलोक के लिए मानकर अब तक काफी हानि उठाई है और इसीलिए वह हमें मिलता भी नहीं है।

ध्यान के लिये न किसी खास स्थान व आसन की आवश्यकता है और न किसी भाषा एवम् मुद्रा की। जो इन ऋण्डों में उलझ जाते हैं उनको ध्यान की प्राप्ति कभी नहीं होती। इनको ध्यान का आलम्बन मानना भी कोई खास महत्त्व नहीं रखता। इसीलिये आचार्य अमिल गति ने कहा है—

“न संस्तरों भद्र समाधि साधनम्” अर्थात् हे मित्र समाधि का साधन आसन नहीं है। हमारा मन बड़ा चञ्चल है। जैसे जलाशय में तरंगे उठती हैं वैसे मन में भी तरंगे उठती हैं, यह काम प्रतिक्षण होता रहता है। जब तक कोई मन पर अर्थात् भाव मन पर विजय न पावे तब तक इन तरंगों का उठना समाप्त नहीं होता। मनको जीतना ही वास्तविक राजयोग है और यही ध्यान का फल है। मन को जीतने के लिये जो महत्त्व शारीरिक क्रिया को जाती है, जिसे प्राणायाम भी कहते हैं वह एक प्रकार का हठ योग है। हठयोग से चाहे कितनी भी सिद्धियाँ क्यों न प्राप्त हो जाय वह आत्मिक बंधन काटने के लिये कभी उपयोगी सिद्ध नहीं होता। इसलिये जैन शास्त्रों में रागद्वेषात्मक कल्पनाओं को जीतने के लिए जितना जोर दिया गया है उतना प्राणायाम पर नहीं दिया गया है।

जैन शास्त्रों में दो मुख्य ध्यानों का वर्णन है। एक धर्मध्यान और दूसरा शुक्ल ध्यान। ये ही दो प्रशस्त ध्यान हैं। ये ही आध्यात्मिक ध्यान कहलाते हैं। इन दोनों में भी मुख्यता शुक्ल ध्यान की है। यही मुक्ति का साक्षात् कारण है। धर्म ध्यान भी इसलिये प्रशस्त है कि वह शुक्ल ध्यान के लिये भूमिका तैयार करता है। जैन शास्त्रों के अनुसार यह भूमिका सतर्वे गुणस्थान तक चलती है। इस ध्यान के भी अनेक भेद हैं। इन भेदों में मनुष्य की श्रद्धा मिथ्या मार्ग पर भटके हुए लोगों को सन्मार्ग पर लाने का विचार एवम् नाना प्रकार के कर्म जन्म विपाकों से सन्तप्त मानव पर सहानुभूति की भावनाएँ आदि अनेक विषयों पर विचार चलता है। जैन शास्त्रों में धर्मध्यान के आरम्भविषय, अपायविषय, विपाक विषय और संस्थान इस प्रकार चार प्रथवा दस भेद बतलाये गये हैं। ये सारे भेद इन्हीं विषयों में गभित हो जाते हैं।

जब धर्म ध्यान की भूमिका समाप्त हो जाती है तब शुक्ल ध्यान का आरम्भ होता है। जैन शास्त्रों में इसे श्रेष्ठी अडना कहते हैं। ये श्रेष्ठायाँ आठवें गुणस्थान से आरम्भ होती हैं, यहाँ ही से आत्मा और धर्म का सीधा

सूक्ष्म शुरू होता है। इनमें कर्मों को दबाने की प्रक्रिया चलती है। कर्मों को दबाना उतना महत्वपूर्ण नहीं है जितना कि समूल उनका विनाश करना। क्रोध, मान, माया, लोभ एवम् इन सबका मूल मिथ्यात्व तथा इन कषयों की शाखा प्रशाखायें ही कर्म कहलाते हैं। ध्यान के द्वारा इन्हीं कर्मों को क्रमशः नष्ट किया जाता है। जिस ध्यान से कर्म नष्ट किये जाते हैं वह ध्यान शुक्ल ध्यान के प्रतिरिक्त और कुछ नहीं हो सकता।

पांच ज्ञानों में सिर्फ श्रुत ज्ञान ही शुक्ल ध्यान का आधार है और कोई ज्ञान शुक्ल ध्यान का आधार नहीं बन सकता। केवल ज्ञान यद्यपि अत्यन्त विशद और विशाल ज्ञान है पर उसकी कोई पर्याय शुक्ल ध्यान नहीं बन सकती। शुक्ल ध्यान तो श्रुत ज्ञान की ही अविकल पर्याय है, केवल ज्ञान सर्वोत्कृष्ट ज्ञान होने पर भी वह साध्य है किन्तु साधन नहीं। शुक्ल ध्यान के चार भेद हैं, पृथक् चिन्तन, विचारवितर्क, विचार सूक्ष्म, क्रिया, प्रतिपाति और व्युपरत क्रियानिवर्ति। ये ही ध्यान मोक्षोपयोगी हैं क्योंकि इन्हीं से आत्मा का कर्मबंध छिन्न भिन्न होता है। पहला ध्यान आठवें गुण स्थान से स्यारहवें गुण स्थान तक रहता है। दूसरा सिर्फ बारहवें गुण स्थान तक तीसरा तेरहवें और चौथा चौदहवें में होता है। इनमें प्रारम्भ के दो ध्यानों का आधार जैसा कि पहले किये दो श्रुतज्ञानों के ही होते हैं। अन्त के दो ध्यान क्रमशः तेरह और चौदहवें गुण-स्थान वर्ती केवली के होते हैं। वास्तव में तो शुक्ल ध्यान के दो ही भेद हैं, क्योंकि अन्तिम दो भेद को ध्यान के कार्य-कर्मक्षय की दृष्टि से कल्पित किये गये हैं, बात यह है कि केवल ज्ञानावस्था में एकाग्र चिन्ता निरोध नहीं होता जो कि ध्यान का मुख्य लक्षण है। ध्यान का संबंध मन से है अर्थात् मन से, किन्तु तेरहवें और चौदहवें गुण-स्थान में भाव मन नहीं होता। भाव मन के लिये नीडन्द्रिय ज्ञानावरण कर्म के क्षयोपशम का होना जरूरी है। परन्तु वहाँ उसकी सम्भावना ही नहीं है। इसलिए कि वहाँ पूरे ज्ञानावरणीय कर्म का क्षय हो चुका है। तीसरे ध्यान में अर्थात् तेरहवें गुणस्थान के अन्त में योग की

सूक्ष्म क्रियायें रहती हैं और उसे ही सूक्ष्म क्रिया प्रतिपाति ध्यान कह दिया गया है। चौदहवें गुणस्थान में योग क्रिया बिल्कुल खत्म हो जाती है इसलिए वहाँ जिस ध्यान की कल्पना की गई है वह व्युपरत क्रिया निवर्ति है।

बारह तर्कों में ध्यान का स्थान सर्वोपरि है; क्योंकि वास्तविक तप यही है। अवशेष तप तो उसके मास साधन हैं और इसी दृष्टि से उसका महत्व भी है।

जैनो के द्रव्य संग्रह नामक ग्रंथ में ध्यान के अभ्यासियों के बारे में कहा गया है—

दुविहंपिभोक्कलहेउं, आणो पावणदि जं मुणी णियमा ।
तत्ता पयत्तचित्ता, लूयं आणं समम्मसइ ॥

अर्थात् केवल ध्यान से ही मुक्ति के मार्ग की प्राप्ति हो सकती है फिर चाहे वह निश्चय मोक्ष मार्ग हो और चाहे व्यवहार मोक्ष मार्ग। यदि तुम्हें मोक्ष पाने की इच्छा है तो जरूर ही ध्यान का अभ्यास करो।

ध्यान में सवलोन होने का उपाय बतलाते हुए इसी ग्रंथ में कहा गया है—

मा मुज्झइ, मारज्जइ,
मा दुस्सइ वट्ठण्हुप्रथेसु ।
यिरमिच्छहजइ चित्तं,
विचित्तं आणप्प सिद्धीए ॥

नानाविध ध्यानों की सिद्धि के लिए यदि तुम चित्त को स्थिर करना चाहते हो तो इष्ट और अनिष्ट पदार्थों में मोह मत करो, राग मत करो और द्वेष मत करो।

जैन शास्त्रों में ध्यान के चार भेद और भी हैं। ये चार भेद अर्थध्यान के हैं—पदस्थ, पिंडस्थ, रूपस्थ, और रसातीत। पंच नमस्कारादिक पदों का ध्यान करना पदस्थ ध्यान कहलाता है। भगवाण् भरिहंत का ध्यान करना पिंडस्थ ध्यान कहलाता है। इस ध्यान के बारे में आचार्य भगवन्ति ने कहा है—

पिंडस्थो ध्यायते यत्र जिनेन्द्रो हूँ न कल्पयः ।
तत्पिंडपंचकध्वंसि पिंडस्थं ध्यानमिच्छते ॥

अर्थात् अनंत दर्शन, अनंत ज्ञान, अनंत सुख और अनंत धीर्म से समलंकृत आठ प्रतिहार्य सहित नरामर नमस्कृत शुद्धस्फटिक ने समान शरीर वाले, भगवान् तेजस्वी धाति कर्म के क्षय से जिनको नौ सन्धियां प्राप्त हो चुकी हैं ऐसे पांच कल्याण को धारक, भगवान् अरिहंत का स्थिरबुद्धि होकर ध्यान करना पिंडस्थ ध्यान कहलाता है। पिंड अर्थात् शरीर में रहने वाले अरिहंत भगवान् का ध्यान करना यह इसका शब्दार्थ है।

प्रतिमा या चित्र में परमेष्ठी के स्वरूप का आरोपण करके जो ध्यान किया जाता है वह रूपस्थ ध्यान कहलाता है। रूपस्थ ध्यान का अर्थ है प्रतिमा का ध्यान करना।

रूपातीत या अरूपस्थ का अभिप्राय सिद्धात्मा से है। सिद्धात्मा का ध्यान करना अरूपस्थ ध्यान कहलाता है क्योंकि वे शरीर रहित हैं इन चारों ध्यानों के क्रमशः संचारात्मक पद, पिंड अर्थात् शरीर में रहने वाले अरिहंत, प्रतिमा और सिद्ध भये चार ध्येय हैं।

पदस्थ ध्यान में अक्षर समूहात्मक नाना प्रकार के मंत्रों के द्वारा ध्यान किया जाता है। जैन शास्त्रों में सर्वाधिक महत्व अपराजित महामंत्र को दिया गया है इसी का नाम पंच नमस्कार मंत्र है। इसी को आधार बना कर सैकड़ों मंत्रों का निरूपण जैन शास्त्रों में मिलता है। जिनको नाना सिद्धियों का कारण बतलाया गया है। पिंडस्थ ध्यान में पार्थिवी, आग्नेयी, वायवी, वाष्णी और तत्त्व रूपवती इन पांच धारणाओं का समावेश हो जाता है। स्थानाभाव से इन धारणाओं का यहां विशेष विवेचन नहीं किया जा सकता।

संसार समुद्र से पार पहुँचने के लिए वित्त को शास्त और निराकुल बनाने के लिए भगवान् अरिहंत और सिद्ध आदि परमेष्ठियों का ध्यान करना आवश्यक है। अनिन्यदि बारह अनुप्रेक्षाओं का चिंतन धर्म्यध्यान कहलाता है। चाहे धर्म्यध्यान हो चाहे शुक्ल ध्यान, दोनों ही ध्यानों की स्थिति अन्तर्मुहूर्त है।

समुद्ध्य की उन्नति के लिए जैन धर्म का चरित्र बहुत ही लाभकारी है। यह धर्म बहुत ही ठीक, स्वतन्त्र, सादा तथा मूल्यवान् है। ब्राह्मणों के प्रचलित धर्मों से यह एकदम भिन्न है। साथ ही साथ बौद्ध धर्म की तरह नास्तिक भी नहीं है।

—मेगास्थनीज, ग्रेक इतिहासकार

श्री बिरबीलालजी सेठी

जनरल मैनेजर राजस्थान बैंक, जयपुर ।

जैनों की भावात्मक एकता

प्रारंभ में जैन संघ अविभक्त था, फिर इसमें दिगम्बर और श्वेताम्बर इस प्रकार दो संप्रदायों का जन्म हुआ। इसके बाद मूर्तिपूजा आदि अनेक विरोधों को लेकर श्वेताम्बर संप्रदाय में पहले स्थानकवासी और फिर उन्हीं में से तेरापंथ संप्रदाय का उदय हुआ। दिगम्बर संप्रदाय में से भी एक तारण पंथ संप्रदाय की उत्पत्ति हुई। इस प्रकार इस समय जैनों के पांच संप्रदाय हैं, पर उनकी भिन्नता का कारण प्रायः उनका बाह्याचार अथवा बाह्य क्रियाएँ हैं जो द्रव्य क्षेत्रकाल और भाव के कारण भिन्न भिन्न हो गई हैं। भगवान महावीर के मूल सिद्धान्त ग्रहिता और अनेकान्तवाद इन सभी संप्रदायों को समान रूप से मान्य हैं। मुक्ति और मुक्ति का कारण, संसार और संसार का कारण तत्त्व व्यवस्था और पदार्थों का वर्गीकरण, व्रतों की परिभाषा, लोक विभाग, कर्म सिद्धान्त और कर्मों के भेद, सारी दार्शनिक एवं न्याय विषयक मान्यताएँ आदि अनेकों विषयों में कोई भेद नहीं है। इन सब संप्रदायों का दर्शन एक ही है। जैसे बौद्धों के योगाचार, माध्यमिक, सौत्रान्तिक और वैशालिक ये चारों भेद भिन्न भिन्न चार दर्शन हैं, इस प्रकार दिगम्बर आदि पाँचों भेद कोई भिन्न दर्शन नहीं हैं। स्त्री मुक्ति, शुद्ध मुक्ति, सवस्त्र मुक्ति, केवली कवलाहार आदि कुछ मान्यतायें ऐसी ज़रूर हैं जो कुछ भिन्नता की रेखा खींचती हैं। किन्तु इन मान्यताओं का महत्व आज इसलिये नहीं है कि मुक्ति का दरवाजा इस समय सभी के लिये बंद है। न इस समय दिगम्बरों की मुक्ति मिलेगी और न श्वेताम्बरों की। इस ग्रन्थानुष्ठान की ओर ध्यान देना बिल्कुल अनावश्यक है।

ऐसी स्थिति में इन मतभेदों की बातें छोड़कर हमें अपनी भावात्मक एकता की ओर ध्यान देना चाहिये।

मतभेदों की बातें छोड़कर हमें अपनी भावात्मक एकता की ओर ध्यान देना चाहिये। यदि हम सब मिलकर लोक कल्याण के लिये अपनी शक्तियों का उपयोग करें तो हमारी भावात्मक एकता के सम्पन्न होने में क्षण मात्र का भी विलम्ब न हो।

यदि हम सब मिलकर लोक कल्याण के लिये अपनी शक्तियों का उपयोग करें तो हमारी भावात्मक एकता के सम्पन्न होने में क्षण मात्र का भी विलम्ब न हो। शास्त्रीय मान्यताओं में थोड़ा बहुत भेद तो हर एक संप्रदाय में होता है। स्वयं दिगम्बर संप्रदाय के शास्त्रों में इतने मतभेद भरे पड़े हैं कि यदि उन सब मतभेदों का संग्रह किया जाय तो एक बहुत बड़ी जिल्द की ज़रूरत होगी। एक दिगम्बराचार्य दूसरे दिगम्बराचार्य से अनेक विषयों में तीव्र मतभेद रखते हैं। पौराणिक कथाओं में जो परस्पर मतभेद हैं उससे तो सभी स्वाध्याय प्रेमी परिचित हैं। ठीक यही हालत श्वेताम्बर संप्रदाय के शास्त्रों की भी है। वहाँ भी मतभेदों की गणना के लिये कई पौथे चाहिये। जब एक ही संप्रदाय के प्राचार्यों में विभिन्न मान्यताओं को लेकर तीव्र मतभेद हो सकते हैं तब भिन्न भिन्न संप्रदाय के प्राचार्यों में तो मतभेद स्वाभाविक ही है। हमें देखना यह है कि जब सब संप्रदायों की मूल मान्यतायें एक हैं तब छोटे छोटे मतभेदों का क्या महत्व है। आज हमें संसार के सब धर्मों के साथ समन्वय करना है किन्तु यदि हम अपने आप में ही भावात्मक एकता प्राप्त न कर सकें तो दूसरे संप्रदायों के साथ कैसे समन्वय स्थापित कर सकते

हैं। हमें समूचे भारतीय राष्ट्र की ओर देखना चाहिये और इससे भी आगे समूचे विश्व की ओर भी हमें समन्वय की दृष्टि से देखना होगा।

यदि हम अनेकान्त शासन जैसे महात्मा समन्वय सूत्र पाकर भी अपने में भावात्मक एकता प्राप्त न कर सके तो यह हमारा दुर्भाग्य ही होगा। इस दुर्भाग्य को साध लेकर क्या हम समूचे राष्ट्र की भावात्मक एकता की बातें करने के अधिकारी हैं। हमें अनेकान्त शासन की सर्व प्रथम अपने जीवन में उतारना चाहिये तभी इसका गुणगान हमारे लिये उपयुक्त हो सकता है। जब हम यह मानते हैं कि दुनियाँ के सब धर्मों के प्रति सहिष्णुता एवं उदार होना चाहिये तो सबसे पहिले हम अपने घर में तो सहिष्णु हो लें। जो घर में सहिष्णु नहीं हो सकते वे बाहर भी क्या सहिष्णु होंगे। हमें भगवान् महावीर के सर्व धर्म समभाव, सर्व जाति समभाव और सर्व जीव समभाव के महान् सिद्धान्तों को जन मानस में उतारने के लिए सबसे पहिले इनका प्रमृत्तपान स्वयं ही करना चाहिये। हम देश में भावात्मक एकता स्थापित करने के लक्ष्य को समझें इसी में हमारा भला है। भगवान् महावीर ने तो हमें “सत्त्वेषु मैत्री” की शिक्षा दी है जो सारे विश्व में भावात्मक एकता का समर्थन करती है।

हमें जैनों की रचनात्मक एकता के लिए फिलहाल निम्नलिखित कदम उठाना चाहिए—

१. हमें अपनी किसी भी संस्था, भवन एवं मंदिर आदि के साथ दिगम्बर श्वेताम्बर आदि सांप्रदायिक नामों का प्रयोग नहीं करना चाहिए।

२. धर्मशाला, भवन या किसी भी ठहरने के स्थान में परस्पर किसी के लिए कोई बाधा या रुकावट नहीं होना चाहिए।

३. एक ऐसा धार्मिक पाठ्यक्रम होना चाहिए जो सभी जैन शिक्षण संस्थाओं में समान रूप से पढ़ाया जा सके।

४. दिगम्बर श्वेताम्बर स्यानकवासी और तेरापंथी और तारण पंथ इन सभी संप्रदायों में परस्पर भोजन एवं विवाह व्यवहार चालू कर देना चाहिए।

५. एक दूसरे के पर्वों, उत्सवों आदि में दिल खोलकर शरीक होना चाहिए।

६. शुद्धमुनि, ऋषिमुनि, तथा केवल कवलहार आदि युग वाले विषयों को कभी मुंह पर नहीं लाना चाहिए।

७. एक दूसरे संप्रदाय के ग्रंथों का परस्पर पठन-पठन आदि होना चाहिए। जैसे दिगम्बर संप्रदाय के महान् न्याय ग्रंथ अष्ट संहस्री नामक ग्रंथ पर श्वेताम्बर महान् विद्वान् यशो विजय ने टीका लिखी है, वैसे विद्वानों द्वारा अब भी परस्पर ऐसा प्रयत्न होना चाहिए।

ये कुछ संकेत हैं। यदि हम वस्तुतः इन्हें क्रियात्मक रूप दे तो जैनों में परस्पर भावात्मक एकता स्थापित हो सकती है। इसमें कोई शक नहीं कि यही एकता हमारे समूचे राष्ट्र की भावात्मक एकता स्थापित करने में सहायक होगी।

श्री सोभागमल जैन

राजस्थान के उल्लेखनीय

जैन मन्दिर

जैन धर्म संसार के अत्यन्त प्राचीन धर्मों में से एक है। कुछ खोजी विद्वानों का तो यहां तक कहना है कि जब धर्म यहां धार्ये उसके पहले भी यहां एक धर्म था और वह जैन धर्म था। इसकी प्राचीनता वेद व अन्य वैदिक ग्रन्थों से भी सिद्ध होती है। जब मोहन जोदड़ो की खोजें पूर्ण रूप से हो चुकेंगी और वहां के भग्नावशेष अच्छी तरह पढ़े जा चुकेंगे तब इसकी प्राचीनता के विषय में और भी विशद प्रकाश पड़ेगा।

जैन धर्म के साथ साथ उसकी उपासना पद्धति भी काफी प्राचीन है। इस उपासना पद्धति के मुख्य आधार जैन मन्दिर और जैन प्रतिमाएँ हैं। सब कहा जाय तो जैन धर्म को जीवित रखने में इन मन्दिरों का बहुत कुछ श्रेय है। यद्यपि समय समय पर परिवर्तन होने के कारण जैनो की उपासना पद्धति में अनेक भेद हो गये पर इसका मन्दिरों पर कोई असर नहीं पड़ा। जैनो के कला पूर्ण मन्दिरों में जो अव्ययन सामग्री उपलब्ध होती है उसका महत्व कम नहीं है। जैन स्थापत्य कला का भारतीय स्थापत्य कला में खास स्थान है, यही बात मूर्ति कला के सम्बन्ध में भी है। जैनो के तीर्थ और मन्दिर सारे भारतवर्ष में सहस्रों की संख्या में हैं। कला की दृष्टि से इन मन्दिरों की कला का भारतीय कला साहित्य में उल्लेखनीय स्थान है।

जैनो के बहुत से मन्दिर तो पहाड़ों पर हैं। वे बड़े ही मनोज्ञ हैं। पहाड़ों पर मन्दिरों के अतिरिक्त विशाल प्रतिमाएँ भी हैं जो पहाड़ों में ही उकेरी गई हैं। जगत प्रसिद्ध गोमटेश्वर बाहुबली की ५७ फुट की विशाल प्रतिमा संसार में अपनी सानी नहीं रखती। यह संसार के

जैन स्थापत्य कला का भारतीय स्थापत्य कला में खास स्थान है यही बात मूर्ति कला के सम्बन्ध में भी है। जैनो के तीर्थ और मन्दिर सारे भारतवर्ष में सहस्रों की संख्या में हैं। कला की दृष्टि से इन मन्दिरों की कला का भारतीय कला साहित्य में उल्लेखनीय स्थान है।

आश्चर्यों में से है। इसके विषय में अब तक अनेक विदेशी और भारतीय लेखकों ने बहुत कुछ लिखा है।

देवगढ़, खजुराहो, पपीरा, चम्देरी, ग्रहार, कुण्डलपुर, आदि स्थानों के जैन मन्दिर वास्तव में दर्शनीय हैं। आबू, चित्तौड़, जालोर, जैसलमेर, नागौर, रणकपुर, कम्मरिया, ग्रहणी, केशरियानाथ, जैसलमेर, महावीरजी, सांगानेर और ग्रामेर के मन्दिर अपने स्थापत्य एवं शिल्प कला के उत्कृष्टता की दृष्टि से अद्वितीय हैं। इनमें आबू के मन्दिर तो वास्तव में संसार के आश्चर्यों में हैं। इन मन्दिरों के विषय में प्रसिद्ध इतिहासकार जैम्स टाड ने यह लिखा है कि मैं डूँडता था वही मिल गया। रणकपुर में धारणा साहू के द्वारा बनाया गया मन्दिर एक हजार से अधिक कला पूर्ण स्तम्भ वाला है। इन मन्दिरों को हम भारत की स्थापत्य एवं शिल्प कला का उत्कृष्ट नमूना कह सकते हैं।

सांगानेर का संजीजी का मन्दिर भी बहुत प्राचीन है और कला की दृष्टि से इसका अपना ही महत्व है। इनके

अतिरिक्त जयपुर का सिरमोरियों का मन्दिर, पटोदी का मन्दिर, बड़ा तेरापन्धी मन्दिर, और बड़े दीवानजी का मन्दिर, अनेक दृष्टियों से महत्व पूर्ण हैं। जयपुर के अनेक मन्दिरों का इसलिए भी महत्व है कि उनमें हस्त लिखित प्राचीन शास्त्र अण्डार है जयपुर के महावीर

स्वामी के मन्दिर व सांगानेर के संकीर्ण का मन्दिर तथा बाहर के घामेर के नेमिनाथ स्वामी के मन्दिर में प्राचीन व कला पूर्ण प्रतिमाएँ हैं। ऐसी प्रतिमाएँ बड़े और छोटे दीवानजी के मन्दिर में भी हैं। कला प्रेमियों का कर्तव्य है कि इन मन्दिरों के अवश्य दर्शन करें।

महावीर तुम्हारा अभिनन्दन

(श्री अन्नूपचन्द न्यायतीर्थ)

तुम युग परिवर्त्त का महापुरुष !

तुम महा क्रांति के अग्रदूत !

तुम विश्व वंश ! पावन पुनीत !

तुम भारत के सच्चे सुपूत !

तुम से ही देश निहाल हुआ तुमको है शत शत वंदना ।

घनघोर अन्धेरा छाया था

हिंसा की ज्वाला भभक रही

पशु-पक्षी की तो गणना क्या

नर-यज्ञ कुण्डियां धधक रही

मानव ने दानव रूप धरा था, सभी ओर दारुण क्रंदन ॥

अवतरित हुए तुम जगती पर

भू-मण्डल पर फैला प्रकाश

आशा की किरणें चमक उठीं

सब हुए प्रफुल्लित थे निराश

उद्धार विश्व का करने को तुम आये थे त्रिशलानन्दन ।

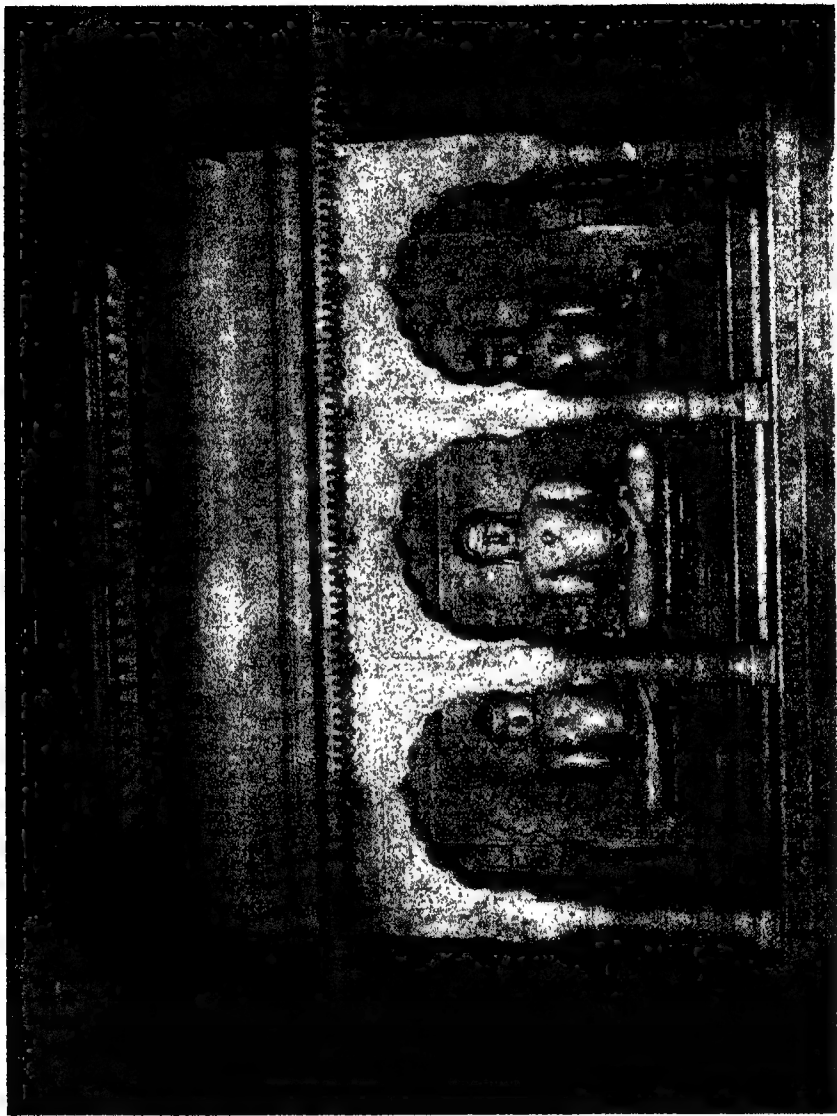
फूँका जनजन के मानस में

शुचि सत्य अहिंसा—शंख नाद

'जीओ औ जीने दो' वाला

दे मन्त्र, सिखाया स्याद्वाद

अपरिमह का सन्देश सुना कर कर दिये सभी के पावन मन ॥



सांगानेर में गोदीकों के मन्दिर के वेदी

क्या जैन साहित्य केवल धार्मिक साहित्य है

यह एक कटु सत्य है कि जैन साहित्य के प्रचार में सब से अधिक उदासीनता स्वयं जैनो ने दिखलाई है। जैन यदि उपेक्षा की दृष्टि से इसे न देखते और इसके प्रचार के लिए हर सम्भव प्रयत्न करते तो अब तक कभी भी इसका ठीक रूप से मूल्यांकन हो गया होता। विभिन्न भाषाओं में लिखा गया विभिन्न विषयों का जैन साहित्य यदि जनेतर विद्वान पाठकों के हाथों में पहुँचता तो वे इसकी विशेषताओं का अवश्य समीक्षा करते और उनके द्वारा उनका रसास्वादन सामान्य लोग भी कर सकते। लोगों को जो यह ख्याल है कि जैन साहित्य केवल धार्मिक साहित्य है इसका एक मात्र कारण यही जान पड़ता है कि जैनो का काव्य एवं कथा साहित्य दार्शनिक एवं आध्यात्मिक साहित्य स्थापत्य कला, मूर्तिकला, आदि कला सम्बन्धी साहित्य लोगों के हाथों में नहीं पहुँचता। दूसरा कारण यह भी है कि जैन साहित्य के विषय में लोगों ने पहले से ही ये विचार बना रखे हैं कि यह केवल धार्मिक साहित्य है। वैसे तो कोई भी लेखक किसी न किसी धर्म का अनुयायी अवश्य होगा और उसकी रचनाओं में उस धर्म की मान्यताओं का प्रतिबिम्ब किसी न किसी रूप में अवश्य ही परिलक्षित होगा। वैदिक, मुसलमान, ईसाई, आदि किसी भी धर्म का अनुयायी अपनी किसी भी रचना को अपने धर्म के प्रवाह से अछूना नहीं रख सकता। हम किसी भी रचना को पढ़कर चाहे उसके रचयिता की अन्य बातों का पता न लगा सकें पर उससे उसके धर्म का पता जरूर लगा सकते हैं। यद्यपि इसका अपवाद भी मिल सकता है किन्तु बहुत कम। कोई भी कालिदास, भवभूति, माखी, दण्डी, सूर, तुनसी, कबीर, मीरा आदि

जैन साहित्य की भारतीय वाङ्मय को बहुत बड़ी देन है। वह भारतीय साहित्य का पूरक है। यही बात बौद्ध साहित्य के विषय में भी है। हमें धर्मों से निरपेक्ष होकर ही साहित्य को देखना चाहिये। तभी हम उसके प्रति न्याय कर सकते हैं, किन्तु इस सम्बन्ध में जैनो का जो कर्तव्य है उसकी ओर भी उनका ध्यान जाना चाहिए।

की रचनायें पढ़कर सहज ही पता लगा सकता है कि कौन सी रचना किस धर्म के अनुयायी कवि की है। इसलिए जैन ग्रन्थकारों की रचनाओं पर यदि उनके धर्म का प्रभाव दृष्टिगोचर हो रहा हो तो यह स्वाभाविक ही है। इसी प्रभाव के कारण किसी जैन काव्य, जैन कथा, जैन पुराण, आदि को केवल धार्मिक साहित्य कह कर उसकी उपेक्षा कर दी जाय तो यह बहुत अनुचित होगा। यह समझ में नहीं आता कि तुलसीदासजी की रामायण तो धार्मिक ग्रंथ नहीं है किन्तु जैन पउम चरित या पद्य पुराण जैनो का धार्मिक ग्रंथ है। जैसे रामायण है और किसी भी धर्म के अनुयायी को उसे केवल रामचरित समझकर पढ़ना चाहिये वैसे ही जैनो का पउम चरित को भी राम कथा समझ कर पढ़ना चाहिए। उस में उसी प्रकार के अलंकार उसी प्रकार के रस और उसी प्रकार का कथा शिल्प है। यदि कोई भेद है तो केवल इतना ही है कि उसमें ग्रन्थ के सारे पात्रों को जैन

मान लिया गया है। जैसे कि बाल्मीकि रामायण या तुलसी रामायण में उन्हें ब्राह्मण धर्म के अनुयायी माना गया है। बौद्ध जातकों में उनका ग्रन्थ ही रूप सामने आता है। हम कबीर के रहस्यवाद को यह कहकर उपेक्षा की दृष्टि से नहीं देखते कि वह भ्रमुक धर्म का अनुयायी है। तब क्या कारण है कि हम बनारसीदास के रहस्यवाद को कवि के जैन होने के कारण उतना महत्व नहीं देते। कवि तो कवि है उसका कोई सम्प्रदाय नहीं होता। कवियों का सम्प्रदाय ही उसका सम्प्रदाय है। कवियों के सम्प्रदाय में ईश्वर को जगत का कर्त्ता माना जाता है। यद्यपि जैन धर्म ईश्वर को सृष्टि का कर्त्ता नहीं मानता पर जैन धर्म के अनुयायी कवि को अपने काव्य में ईश्वर को सृष्टि का कर्त्ता अवश्य मानना पड़ेगा। इसका मतलब यह है कि कवि धर्म, देश एवं काल की सीमाओं से आबद्ध नहीं होता। वह तो सबका है जो उसे उसके साथ धर्मों का विशेषण लगा कर पहचानना चाहते हैं वे इसे सीमाओं में बांध देते हैं और यह एक बहुत बड़ी गलती है।

यही बात दार्शनिक के विषय में भी है। चाहे किसी भी धर्म का मानने वाला दार्शनिक हो। वह तो दार्शनिक है इसलिए किसी धर्म का उससे सम्बन्ध जोड़कर उसकी साहित्यिक सेवाओं की उपेक्षा करना किसी भी दृष्टि से

न्याय नहीं है। जब संस्कृत साहित्य के उल्लेख का अवसर आये तो हमारा ध्यान उन सब रचनाओं की ओर जाना चाहिए जो संस्कृत भाषा में लिखित हैं। फिर चाहे वे किसी भी सम्प्रदाय के कृतिकार के द्वारा लिखी हुई हों। यही बात हिन्दी अपभ्रंश, प्राकृत, आदि सभी संसार की भाषाओं के सम्बन्ध में भी है। बात यह है कि साहित्य या भाषा का सम्बन्ध किसी धर्म से जोड़ना उनके प्रति एक प्रकार का अन्याय है। यह अन्याय तब होता है जब हमारे मन में साम्प्रदायिकता सजग हो जाती है।

जैन साहित्य की भारतीय वाङ्मय को बहुत बड़ी देन है। वह भारतीय साहित्य का पूरक है। यही बात बौद्ध साहित्य के विषय में भी है। हमें धर्मों से निरपेक्ष होकर ही साहित्य को देखना चाहिये। तभी हम उसके प्रति न्याय कर सकते हैं, किन्तु इस सम्बन्ध में जैनों का जो कर्त्तव्य है उसकी ओर भी उनका ध्यान जाना चाहिए विद्वानों एवं विचारकों के पास जैन साहित्य पहुँचाने की जिम्मेवारी स्वयं जैनों की है। इस जिम्मेवारी की अब तक घोर उपेक्षा हुई है। और यही उपेक्षा जैन साहित्य के प्रचार में बाधक बनी है। साहित्य एक प्रकार का प्रकाश है। इस प्रकाश को जो अंधेरे कमरों में बन्द किये हुए रखते हैं वे स्वयं उस प्रकाश एवं मानव जाति के प्रति बहुत बड़ा अन्याय करते हैं।

अमृतलाल
शास्त्री दर्शन साहित्यचार्य, वाराणसी

नेमिनिर्वाण-एक अध्ययन

भारतीय संस्कृत साहित्य में जैन साहित्य का महत्वपूर्ण स्थान है। यों साहित्य में सभी विषयों का समावेश हो जाता है, किन्तु प्रस्तुत लेख में केवल काव्य साहित्य की चर्चा प्रपेक्षित है।

समस्त वाङ्मय की रचना मानवमात्र के हित की दृष्टि से की गई है, किन्तु अन्य शास्त्रों की कठिनाई को देख कर आचार्यों ने मानव को सरल रीति से शिक्षा देने के लिए काव्य शास्त्र का निर्माण प्रारम्भ किया। अन्य शास्त्र एक-एक विषय की शिक्षा देते हैं, पर काव्य शास्त्र संक्षेप में सभी शास्त्रों का सार, सरल और सरस शब्दों में बतलाने का प्रयत्न करता है। चौदहवीं शताब्दी के विद्वान् श्री विश्वनाथ ने जो चौदह भाषाएं जानते थे—लिखा है “अल्प बुद्धिवालों को भी चूँकि काव्य से ही सुख पूर्वक धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष इन चार पुष्पाथों के फल की प्राप्ति, बिना परिश्रम के ही हो जाती है, अतः मैं उस (काव्य) के स्वरूप का निरूपण कर रहा हूँ”—

चतुर्वर्गफल प्राप्तिः सुखादल्पधियामपि ।

चतुर्वर्गफल प्राप्तिः सुखादल्पधियामपि ।

काव्यादेव यतस्तेन तत्स्वरूपं निरूप्यते ॥

साहित्य दर्पण १—२

दसवीं शताब्दी के विद्वान् श्री मम्मट ने—जो बादेश्वरी के अवतार माने जाते हैं—लिखा है “काव्य वंश का जनक, अर्थ का उत्पादक, व्यवहार का बोधक, प्रमङ्गल का विनाशक, शीघ्र ही आनन्द का जनक और स्त्री के समान सरसता से उपदेश प्रदान करने वाला है।”

आज लोग धर्मशास्त्र को उपेक्षा की दृष्टि से देखने लगे हैं। धर्मशास्त्र में वर्णित शिक्षाएँ यदि काव्य के माध्यम से दी जायँ तो पाठकों के ऊपर अवश्य ही प्रभाव पड़ता है। प्रस्तुत महाकाव्य में बीच-बीच में सुन्दर धार्मिक शिक्षाएँ दी हैं जो मानव को प्रभावित करने वाली हैं। लेखक ने इस लेख में नेमि-निर्वाण काव्य पर खोजपूर्ण प्रकाश डाला है।

“काव्यं यशसेऽयंकृते व्यवहार विदे शिवेतर भूत ये ।
सद्यः परनिवृत्तयु कातासम्मित तथेपदेश युजे ॥”

काव्य प्रकाश १—२

मम्मट के पूर्ववर्ती अलङ्कारिकों ने भी यही बात लिखी है, और अग्नि पुराण और विष्णु पुराण में भी इस विषय पर प्रकाश डाला गया है।

जिस बात में रस हो—जो बात सरस हो उसे सभी सुनना चाहते हैं न कि नीरस को। व्याकरण आदि शास्त्रों की बातें नीरस होती हैं, जब कि काव्य की बातें रस से भरी होती हैं। सरस वाक्य का ही नाम तो काव्य है। जैसा कि विश्वनाथ कवि राज ने लिखा है—‘वाक्य रसात्मक काव्यम्’—साहित्य दर्पण १—३

सरस होने के कारण ही काव्य ‘काव्यशास्त्र’ कहे जाने लगे और इनका खूब ही प्रचार हुआ। पौराणिक कथाओं का आश्रय लेकर खण्ड काव्य, महाकाव्य, नाटक,

चम्पू, प्राख्यान, प्राख्यायिका और गद्य काव्यों की रचना की गई। कुछ विद्वानों ने कल्पित कथाओं को आधार बनाकर भी काव्य रचे। फलतः चारों ओर यह सुनाई पड़ने लगा कि 'काव्यशास्त्र विनोदेन कालो गच्छति धीमताम्'।

अलङ्कार शास्त्र में नौ रसों की चर्चा आती है। उन रसों में शृङ्गार प्रधान माना जाता है—'शृङ्गारं प्राधान्यम् ऋच्छति गच्छतीति शृङ्गारः'। इसी रस का पुट देकर कुछ कवियों ने ऐसे काव्यों का भी निर्माण किया, जिन्हें पढ़कर मानव का मन विकृत हुए बिना नहीं रह सकता। राजा महाराजा भी ऐसे काव्यों को पसन्द करने लगे। फलतः काव्यों से लाभ के स्थान में हानि होने लगी। यह देखकर कुछ लोग यह स्पष्ट कहने लगे कि 'शास्त्र काव्यमे हन्यते' और कुछ लोग तो यहां तक कहने लगे कि 'रण्ड गीतानि काव्यानि'। ऐसी स्थिति में जैन विद्वानों ने बहुत सतर्क होकर काव्य रचना की। जैन काव्यों की ध्यान से पढ़ने पर यह बात स्पष्ट ही समझ में आ जाती है। सूक्ष्म दृष्टि से देखने पर जैन काव्य में अनेक विशेषताएं ज्ञात हो जाती हैं।

महाकवि कालिदास ने 'मेघदूत' की रचना की। यह खण्ड काव्य उनकी प्रतिभा का अद्भुत नमूना है, इसमें तनिक भी सन्देह नहीं। किसी मार्ग का इतना सरल वर्णन करना, कालिदास के लिए ही सम्भव था। कालिदास की लेखन शैली पाठक के हृदय को बरबस आकृष्ट कर लेती है। किन्तु कालिदास ने अपनी रचना में शृङ्गार की भूति कर दी। इसीलिए इनका मेघ दूत जब भग बज्जिनसेनाचार्य के सामने पहुंचा तो उन्होंने शान्त रस का पुट देकर उसका काया कल्प ही कर डाला उसे पार्श्वनाथ का चरित बना दिया। मेघदूत के जिन पद्यों से राम टेक मे लेकर कैलास पर्वत तक का मार्ग ज्ञात होता है, उन्हीं से जौनों के तेईसवें तीर्थंकर भगवान् पार्श्वनाथ का जीवन वृत्त का परिचय मिलना एक असम्भव सी बात है। किन्तु जिनसेन ने मेघदूत की समस्या पूर्ति कर के इसे सम्भव बना दिया। मेघदूत में

विप्रलम्भ शृङ्गार है, जब कि उसकी समस्यापूर्ति—पार्श्व-भ्युदय में शान्त रस।

महाकवि घनंजय ने रामायण और महाभारत की कथा का आधार लेकर 'राघव पाण्डवीयम्' महा काव्य की रचना की। इस महाकाव्य में श्लेष का चमत्कार आरम्भ से अन्त तक है। एक अर्थ से राम-कथा और दूसरे से पाण्डव-कथा निकलती है। प्रत्येक श्लोक से दो-दो अर्थ निकलते हैं। इसीलिए इस महाकाव्य का दूसरा नाम 'द्विसन्धानम्' है, जो विद्वत्संसार में प्रचलित है। इस महा काव्य में आदि से अन्त तक वेददीं रीति का आश्रय किया गया है।

बारहवीं शताब्दी में आचार्य हेमचन्द्र ने 'कुमारपाल-चरित' की, जिसका दूसरा नाम 'द्रयाश्रयकाव्य' है, रचना की इसके आरम्भ के बीस सगों में संस्कृत और अन्त के आठ सगों में प्राकृत भाषा का आश्रय किया गया है। हेमचन्द्र ने इससे अपने सस्कृत और प्राकृत व्याकरणों के उदाहरणों को प्रदर्शित किया है।

इसी तरह के और भी अनेक जैन काव्य प्रकाशित हो चुके हैं जो अपनी विशेषताओं के कारण विद्वत्संसार में समाहित हैं। 'नेमिनर्वाणम्' उन्हीं महा काव्यों में से एक है। यह महाकाव्य ऊपर लिखे तीन काव्यों की शैली से विभूषित नहीं है, किन्तु इसमें अनेक विशेषताएं हैं, जो अन्य काव्यों में नहीं पाई जातीं।

लेखक का परिचय

नेमि निर्वाण के लेखक ने अपने महा काव्य के अन्त में संक्षिप्त परिचय दिया है, जिससे ज्ञात होता है कि वे अहिच्छन्न के निवासी थे। उनकी जाति मोरबाड की। उसके पिता का नाम छाहड और उनका स्वयं का नाम वाग्मट था —

“अहिच्छन्न पुरोत्पन्न प्राग्वाट कुलशालिनः।

द्राहडस्य युतश्चक्रे प्रबन्धं वाग्मटः कविः॥”

(हस्तलिखित प्रति के आधार से)

इनका अनुमानित समय स्यारहवीं शताब्दी है

नाम में भ्रम

वाग्भट के नाम के अनेक कवि हुए हैं, जिनके नाम के बारे में विद्वानों को भी भ्रम हो जाता है। किन्तु पिता का नाम ज्ञात होने से उनके बारे में उत्पन्न हुआ भ्रम दूर हो जाता है। प्रस्तुत कवि के पिता का नाम छाहृष था, जैसा कि ऊपर के पद्य से स्पष्ट है। काव्यानु शासनकार के पिता का नाम नेमिकुमार, वाग्भटालङ्कार के कर्ता के पिता का नाम सोम और अष्टाङ्ग हृदय के लेखक के पिता का नाम सिंहगुप्त था। विशेष जानकारी के लिए इनके ग्रन्थ और श्रद्धेय प्रेमीजी का इतिहास देखिये।

ग्रन्थ का विषय

प्रस्तुत महाकाव्य के पन्द्रह सर्गों में जैनों के बाईसवें तीर्थङ्कर नेमिनाथ का जीवन वृत्त वर्णित है। उनके गर्भ, जन्म, तप, ज्ञान और निर्वाण इन पाँच कल्याणों में अन्तिम निर्वाण मुख्य है, अतः इसी के आधार पर प्रस्तुत महाकाव्य का नाम 'नेमि निर्वाणम्' रखा गया है।

रस, रीति और गुण

प्रस्तुत महाकाव्य में शान्तरस है। यों बीच-बीच में प्रसङ्गवश और रस भी हैं, किन्तु वे सब अङ्ग (गौण) हैं शान्त रस अङ्गी (प्रधान) है। रीति वैदर्भी है।

आरम्भ से अन्त तक प्रस्तुत ग्रन्थ में असमस्त पदों का प्रयोग किया गया है। कहीं समस्त पद भी हैं, किन्तु लम्बे लम्बे समस्त पद नहीं हैं। ग्रन्थ में आदि से अन्त तक प्रसाध और माधुर्य इन दो गुणों का सम्मिश्रण स्पष्ट दृष्टिगोचर होता है। अलङ्कार शास्त्र के अनुसार शान्त रस के साथ इन्हीं दो गुणों का होना उचित है।

प्रस्तुत महाकाव्य की विशेषताएं

(१) भगवान् नेमिनाथ के चचेरे भाई भगवान् कृष्ण थे। कृष्ण के ऊपर ब्राह्मण कवियों ने अनेक ग्रन्थ लिखे हैं, जिनमें कुछ महाकाव्य भी हैं। 'शिशुपालवध' इन में से एक है। इसके लेखक महाकवि माघ थे। इनका समय लगभग आठवीं शताब्दी है, क्योंकि इनके महाकाव्य के 'रम्या इति प्राप्तवतीः पताकाः' इत्यादि पद्य नवमी शताब्दी में निमित्त ध्वन्यालोक में उद्धृत हैं। यह काव्य भारत के काव्य (किराताजुनीयम्) के बाद लिखा गया है, किन्तु उससे अच्छा है। मल्लिनाथ ने इसका बहुत समय तक अध्ययन किया था—'माघे मेघे गतं वधः'। काव्य सभी दृष्टियों से अच्छा है। किन्तु 'शिशुपाल वध' इस नाम में 'वध' उचित नहीं जश्ता जान पड़ता है। इसीलिए विद्वत्संसार में इस महाकाव्य का 'माघ' नाम प्रचलित हो गया है। बाङ्गमट ने देखा भगवान् कृष्ण के बारे में तो माघकवि महाकाव्य लिख चुके हैं, किन्तु

१. सिद्धान्त शिरोमणि आचार्य विश्वेश्वर लिखते हैं—

".....साहित्यिक क्षेत्र में वाग्भट का अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान है। वाग्भटालङ्कार, काव्यानुशासन, नेमिनिर्माण महाकाव्य, ऋषभदेवचरित, छन्दोनुशासन और आयुर्वेद के प्रसिद्ध ग्रन्थ अष्टाङ्ग हृदय आदि ग्रन्थों के रचयिता वाग्भट माने जाते हैं। इन सब के रचयिता एक ही व्यक्ति हैं या अलग-अलग व्यक्तियों ने इनकी रचना की है, इस विषय में मतभेद है। कुछ लोग वाग्भट प्रथम और वाग्भट द्वितीय दो वाग्भट हुए हैं, ऐसा मानते हैं। उनके मत में प्रथम वाग्भट केवल वाग्भटालङ्कार के निर्माणक है और काव्यनुशासन, ऋषभदेव चरित तथा छन्दोनुशासन इन तीन ग्रन्थों को ये लोग दूसरे वाग्भट की रचना बतलाते हैं। किन्तु नेमि निर्वाण महाकाव्य तथा आयुर्वेद की अष्टाङ्ग हृदय संहिता इन में से किस वाग्भट की कृति है इस विषय पर ये लोग प्रकाश नहीं डाल सके हैं। वास्तव में तो इन सब ग्रन्थों के रचयिता वाग्भट नाम के एक ही व्यक्ति प्रतीत होते हैं।"

—काव्य प्रकाश भूमिका पृ० ८०

(ज्ञान मण्डल, वाराणसी से प्रकाशित संवत् २०१७)

उनके बड़े भाई नेमिनाथ के बारे में किसी ने नहीं लिखा, इसी कमी को पूरा करने के लिए उन्होंने 'नेमि निर्वाणम्' महाकाव्य लिखा। 'वध' मज्जल सूचक है, अतः बारम्बार ने अपने महाकाव्य का मज्जल सूचक 'नेमिनिर्वाण' नाम रखा। यह प्रस्तुत महाकाव्य की पहली विशेषता है।

(२) प्रस्तुत महाकाव्य में प्रारम्भ के चौबीस पद्यों में क्रमशः २४ तीर्थङ्करों का नमस्कार किया गया है, जिनके पढ़ने से उन (तीर्थङ्करों) का विराग होना व्यक्त होता है। जैनतर काव्यों के प्रारम्भ में ऐसे भी मज्जल श्लोक हैं, जिनसे उनके परमाराध्य देवों की सरगता व्यक्त होती है। विरागता ही मुक्ति की जननी है और सरगता संसार की, इसीलिए जैन ग्रन्थों में विरागता या वीतरागता की महिमा वर्णित है। इसका पुट प्रस्तुत महाकाव्य के मज्जल पद्यों में भी है। यह इसकी दूसरी विशेषता है।

(३) महाकाव्य के वर्णनीय विषयों में भलङ्कार शास्त्र के अनुसार राजा और रानी का वर्णन आवश्यक है, जैसा कि भलङ्कार चिन्तामणिकार ने आचार्य जयसेन 'भूमिवपस्नी' इत्यादि पद्य में सूचित किया है। रानी का वर्णन करते समय उसका नख-शिख शृंगार व्योरे बार लिखा जाता है, यहाँ तक कि कुछ तो योनि तक का भी वर्णन कर डालते हैं। किन्तु प्रस्तुत महाकाव्य इसका अनुवाद है। इसमें नायिका का इस ढंग से वर्णन नहीं किया गया। यह इसकी तीसरी विशेषता है।

(४) काव्यों में नायक की अनेक पत्नियों का वर्णन मिलता है, किन्तु इस काव्य में वह भी नहीं है। प्रस्तुत

महाकाव्य के नायक भगवान् नेमिनाथ हैं। उन्हें ब्याह के समय ही वैराग्य हो गया था, अतः वे बाल ब्रह्मचारी ही रह गये। उनके विरक्त हो जाने से राजुल भी विरक्त हो गई। शास्त्रीय दृष्टि से छः फेरे तक 'कन्या' व्यवहार होता है। राजुल का तो एक भी फेरा नहीं फिरा था, अतः उसका विवाह हो जाता तो भी उचित था, पर उसने विवाह नहीं करवाया। इस घटना का पढ़ने वालों के ऊपर बहुत ही अच्छा प्रभाव पड़ता है। आज के युग में लोग राग के सागर में गोते लगाते दृष्टि गोचर हो रहे हैं। अतः ऐसे काव्यों की आवश्यकता है जो जनता को रागसागर में डूब-नरने से बचा सकें। कवि प्रजापति के समान माना जाता है—'प्रपारे काव्य संसारे कविरेव प्रजापतिः'। कवि जनता की भावना को चाहे जैसा उभार सकता है। यदि वह स्वयं शृङ्गारी है तो जनता को शृङ्गारी और विरागी है तो जनता को भी विरागी बना सकता है। इस दृष्टि से आज के युग में नेमि निर्वाण महाकाव्य बहुत ही उपयोगी है। यह उसकी चौथी विशेषता है।

(५) आज लोग धर्म शास्त्र को उपेक्षा-दृष्टि से देखने लगे हैं। धर्म शास्त्र में वर्णित शिक्षाएँ यदि काव्य के माध्यम से हो जायँ तो पाठकों के ऊपर अवश्य ही प्रभाव पड़ता है। प्रस्तुत महाकाव्य में बीच-बीच में सुन्दर धार्मिक शिक्षाएँ दी हैं जो मानव को प्रभावित करने वाली हैं। उनमें अहिंसा की शिक्षा मुख्य है—'जो अपने शरीर को पुट करने के लिए प्राणियों का वध

१. चत्वारः प्रथयन्तु विद्रमलता रत्नाङ्गुलि श्रेणयः

श्रेयः शोणसरोज कोरकरुचस्ते शङ्किणः पाणयः ।

भालेव्वज्जमुदो लिखन्ति युगपद्यो पुण्यवर्णावलीः

कस्तूरीमकरी मकरीः पयोधर युगे गण्डद्वये च श्रियः ॥

प्रसन्नराधवम् १-१

अस्सुक्केन कृतत्तरा सहभुवा व्यावर्तमानं क्रिया

तेसै बन्धुवधूजनस्यवचनेनीताभिमुखं पुनः ।

दृष्ट्वाग्ने वरमात्तसाध्वसरसा गौरी नेव सङ्गमे

संसेहत्फलका हरेण हसता श्लिष्टा शिवायास्तुवः ॥

रत्नावली १-२

करसा है, वह दुष्ट जाड़े से बचने के लिए निश्चय ही घबरकती हुई आग में प्रवेश करता है। जैसे अग्नि में प्रवेश करने से दुःख होता है इसी तरह हिंसा करने से भी दुःख होता है, क्योंकि हिंसा सभी प्रकार के दुःखों का उदय कराने के लिए मूल मन्त्र है” —

“निः शेष दुःखोदय मूलमन्त्र

यौ देह पुष्टयै बहमादवाति ।

मूर्ते स शीताति भिदे दुरात्मा

प्रवेशमभी उवलिते करोति ॥”

नेमिनिर्वाण १३-१५

“यदि कोई हिंसा करता है तो उसके तप और दान करने के प्रयत्न व्यर्थ हैं, और यदि वह कभी भी हिंसा नहीं करता तथा न ही उसे धादर की दृष्टि से देखता है तो उसे तप और दान के लिए प्रयत्न करने की क्या आवश्यकता ?”

“वर्धं विधत्ते यदि जातु जन्तुरत्नं,

तपोदानं विधाम यत्नैः ।

तमेव चेन्नाद्रियते कदाचिदलं,

तपो दानं विधानं यत्नैः ॥”

वही १३-१८

“यदि कोई व्यक्ति सैकड़ों तप करले और निरन्तर दान भी देता रहे किन्तु यदि उसके मन में भी कभी हिंसा का भाव उत्पन्न हो जाय तो उसकी सब तपस्याओं और दान पर पानी फिर जाता है ।

“तनोतु जन्तुः शतरास्तपांसि,

दत्तातु दानानि निरन्तराणि ।

करोति चेत्प्राणिवधे ऽ भिलाषं,

कथानि सर्वाण्यपि तानि तस्य ॥”

वही १३-१८

दया अमृत के समान है और हिंसा मद्य के। यद्यपि ये दोनों ही आत्मा रूपी महा समुद्र में उत्पन्न होती हैं,

किन्तु इन दोनों में से एक (कृपा) मानव को अमर बनाने में कारण और दूसरी (घृणा) उसे कुगति में गिराने वाली मूर्च्छा प्रदान करती है—

“कृपा सुषेवात्म सुधाम्बुराशी,

हिंसा सुरेष द्वयमप्युदेति ।

एका नाराणः समरत्वं हेतु रम्यातु,

मूर्च्छा पतनाय दत्ते ॥”

वही १३-२१

प्रस्तुत ग्रहिया के विचार भगवान् नेमिनाथ के हैं, जो उनके मन में जूनागढ़ के बाड़े में धिरे हुए पशुओं के कारण क्रन्दन को सुनने से उत्पन्न हुए थे। इनके छोटे भाई भगवान् कृष्ण गो रक्षा का समर्थन करते थे किन्तु भगवान् नेमिनाथ की दृष्टि में सभी प्राणी रक्षणीय थे। यह बात प्रस्तुत प्रकरण के पढ़ने से बिलकुल स्पष्ट हो जाती है। यह इसकी पांचवीं विशेषता है।

(६) छन्दों का प्रयोग

प्रस्तुत महा काव्य के सातवें सर्ग में भार्या अवि अनेक छन्दों का प्रयोग किया गया है, जिनकी संख्या चालीस से भी ऊपर है। श्लोकों में छन्दों के नाम भी कवि ने बड़ी कुशलता से दे दिये हैं, जिनका अर्थ प्रस्तुत कथा के साथ लगता चला जाता है। कहीं-कहीं तो छन्दों की विशेष बातें और परिभाषाएँ भी आ गई हैं। जैसे—

“वृत्तं व्रजति न भङ्गं यदीयत त्वैकं चेतसां विदुषाम् ।

जन्म मयास्तर सास्ते भान्येतस्मिन् गणाः श्रुताः ॥”

७-१

पहला अर्थ—इस रेवतक (गिरनार) पर्वत पर प्रसिद्ध साधुओं के सङ्ग विराजमान हैं। उनकी आत्मा जन्म प्रादि के गय से मुक्त है। जो विद्वान् हृदय से उनके स्वरूप का चिन्तन करते हैं, चरित्र उनका निर्मल हो जाता है।

१. “लक्ष्मैतत्सप्तमणा गोपेता भवति नेह विषमे जः ।

पष्ठं ऽ यं न लघू वा प्रथमे ऽ र्धे नियतमार्यायिः ॥

“पष्ठे द्वितीय लात्परके न्ने मुखलाक्च सयति पद नियमः ।

चरमे ऽ र्धे पञ्चमके तरमादिह भवति पष्ठालः ॥”

वतरत्नाकर २-१,२

दूसरा अर्थ—छन्द शास्त्र में जगण, नगण, मगण, भगण, यगण, सगण, तगण और रगण ये आठ गण प्रसिद्ध हैं। जो विद्वान् इन गणों के स्वरूप को हृदय से समझ लेते हैं, उनका छन्द, भङ्ग (छन्दो भङ्ग) नहीं होता।

‘मुनिगण से व्या गुरुण युक्तार्या जयति सामुद्र।

चरणगतम खिलमेव स्फुरति तरां लक्षणं यस्याः॥७-२

पहला अर्थ—इस पर्वत पर आर्यिका जी विराजमान हैं। उनकी मान्यता मुनियों के समान है। उनके साथ उनकी गुरु-प्रधान आर्यिका भी हैं। उनके चिह्न चरणा-योग के अनुकूल हैं। आर्यिकाओं में वे सर्वोत्कृष्ट हैं। उन्हें हमारा नमस्कार हो।

दूसरा अर्थ—आर्याछन्द, सभी छन्दों में उत्कृष्ट है—[आर्या तयैव भार्या.....]। उसके पूजाद में सात गण (मुनि गण) और एक गुरु होता है^१। उसके प्रत्येक चरण का पूरा का पूरा लक्षण कवि को अन्य छन्दों की अपेक्षा शीघ्र ही स्फुरित हो जाता है।

रघुवंश, कुमार सम्भव, किरात, शिशुमाल वध, नैषध, घर्मशर्मा भुदय, द्विसन्धान, और चन्द्रपथ आदि प्रचलित कथाकाव्यों में ‘चण्डवृष्टि’ छन्द का प्रयोग देखने में नहीं आया। प्रस्तुत महाकाव्य के सप्तम सर्ग के छयालीसवें पद्य में इसका प्रयोग किया है। यह इसकी छठी विशेषता है।

(७) भलङ्कारों का चमत्कार।

प्रस्तुत महाकाव्य के प्रणेता को भलङ्कारों का पूर्ण ज्ञान था। वे उनके प्रयोग में अत्यन्त कुशल हैं। उन्होंने भलङ्कार की परिभाषा को ध्यान में रखकर काव्य नहीं बनाया, किन्तु उनके काव्य में वे स्वयं आते गये। उनकी योजना के लिए कवि को स्वतन्त्र प्रयत्न नहीं करना पड़ा। यही कारण है जो वाग्भटालङ्कार के प्रणेता ने प्रस्तुत महाकाव्य के पद्यों को अपनी कृति में उदाहरण रूप दिया। अभी तक उपलब्ध भलङ्कार ग्रन्थों में ऐसा एक भी नहीं, जिस में किसी एक ही ग्रन्थ से उदाहरण लिये गये हों। यह सौभाग्य केवल नेमि निर्वाण के प्रणेता को ही प्राप्त है। वाग्भटालङ्कार में दोषों का प्रकरण भी

है, पर उसमें प्रस्तुत महाकाव्य का एक भी उदाहरण नहीं, केवल भलङ्कार-प्रकरण में, विशेषतः यमक के प्रकरण में इसके पचीसों पद्य उद्धृत हैं। इससे ज्ञात होता है कि वाग्भटालङ्कार के प्रणेता की दृष्टि में प्रस्तुत महाकाव्य सर्वथा निदोष था। यह इसकी सातवीं विशेषता है।

(८) उत्प्रेक्षाओं की विच्छित्ति।

अन्य भलङ्कारों की अपेक्षा उत्प्रेक्षा को विशिष्ट महत्व दिया जाता है। उपमा का प्रयोग आसानी से हो जाता है, पर उत्प्रेक्षा के प्रयोग में बड़ी कठिनाई पड़ती है। इस बात को वे ही समझ सकते हैं जो स्वयं सत्कवि हैं। प्रस्तुत महाकाव्य में जो उत्प्रेक्षाएँ की गई हैं, उनमें चमत्कार है। जैसे

एवं विधां तां निजराजधानीं निर्मापयामीति कुतहलेम।
छाया छलादच्छत्रले पयोधौ प्रचेतसा या लिखितेव भाति ॥

१-३८

द्वारका पुरी समुद्र के बीच में है। समुद्र के स्वेच्छ जल में उसकी छाया पड़ रही है। इसके ऊपर कवि की उत्प्रेक्षा (कल्पना) है कि वरुण ने उसका नक्शा खींच लिया है, यह सोच कर कि मैं (वरुण) भी अपने लिए इसी तरह की राजधानी बनवाऊंगा। वरुण पश्चिम दिशा का स्वामी है। वह समुद्र में निवास करता है। यह कवि संसार में प्रसिद्ध है। इसी आधार से कवि ने उक्त उत्प्रेक्षा की है। यह इसकी आठवीं विशेषता है।

(९) प्रस्तुत महाकाव्य के अन्त में भगवान् नेमिनाथ की दिव्य देशना का संक्षेप में वर्णन है। भलङ्कार शास्त्र के अध्ययन से यह स्पष्ट है कि काव्य कर्म, अर्थ, काम और मोक्ष इन चारों पुरुषार्थों की शिक्षा देते हैं। मोक्ष पुरुषार्थ का सहायक वर्म पुरुषार्थ है। अतः काव्यों में इसका उपदेश होना नितान्त आवश्यक है। प्रस्तुत महाकाव्य के अन्तिम सर्ग में इसका उपदेश है। मेरा खयाल है जैन काव्यों में सबसे पहले वाग्भट ने ही इसे प्रारम्भ किया। द्विसन्धान महाकाव्य प्रस्तुत महाकाव्य से पहले बन चुका था, पर उसमें यह बात—अन्तिम सर्ग कर्मोपदेश नहीं है। प्रस्तुत महाकाव्य है। बाद चन्द्रप्रभों



नेमिनाथ स्वामी की एक प्राचीन मूर्ति – दिगम्बर जैन नमियांजी, आमेर

चरित और धर्म शमभ्युदय आदि काव्यों के अन्तिम सर्गों में धर्मोपदेश का वर्णन है। जैनतर काव्यों में यह बात दृष्टिगोचर नहीं होती। प्रस्तुत महा काव्य की यह नवमी विशेषता है।

प्रस्तुत महा काव्य में भगवान् नेमिनाथ के पूर्व भवों का वर्णन है। पूर्वभवों के पढ़ने से पाठक को यह स्पष्ट ज्ञास हो जाता है कि अच्छे कर्म का अच्छा और बुरे कर्मों का बुरा फल होता है। इससे पाठक का आत्मा के आस्ति-व्य वाद के ऊपर भी दृढ़ विश्वास हो जाता है। नायक की भवावली का वर्णन जैनतर काव्यों में नहीं के ही बराबर मिलता है। महापुराण आदि जैन पुराणों में भवान्तरों

का वर्णन मिलता है। मेरा खयाल है कि भवान्तरों का वर्णन महा काव्य में वाग्भट ने पहले किया। इनके बाद इस शैली को वीर नन्दी और हरिवन आदि ने जो अपने महा काव्यों में प्रपनाया। इस विषय में अभी छान बीन की अपेक्षा है। यदि मेरा खयाल ठीक है तो यह प्रस्तुत महा काव्य की दसवीं विशेषता है।

इसी तरह सूक्ष्म अध्ययन किया जाय तो और भी अनेक विशेषताएं ज्ञात हो सकती हैं। ज्ञात विशेष-ताओं के आधार पर यह स्पष्ट है कि नेमि निर्वाण महा काव्य उच्च कोटि के महा काव्यों में से एक है।

हीराचंद वैद

जैन कला चित्र दीर्घा (JAINA ART PHOTO GALLERY)

जैन मन्दिरों की कलापूर्ण आकियां समय समय पर हम सबको ही देखने को मिलती हैं। पर उस समय हममें से बहनों का दृष्टिकोण केवल वास्तविक ही रहता है। मंदिर की कला की प्रशंसा के आगे यदि निर्माता के प्रति श्रद्धाजलि प्रेषित कर दी तो बहुत हुआ। पर इतिहासकारों ने इसका दूसरा पक्ष भी देखा है और वह यह है कि आज हमारे राष्ट्रीय इतिहास की ये अमूल्य निधियां हैं। हजारों वर्ष पूर्व का इतिहास आज इन मन्दिरों के पीछे ही मुंह बोल रहा है। इन मन्दिरों की वास्तुकला, इनके बिम्ब, इनके शिलालेख यदि आज न होते तो न केवल जैन बल्कि भारतीय इतिहास भी आज नहीं के बराबर होता। आज ये भूतियां और मन्दिर ही हमारे इतिहास में हजारों वर्ष पूर्व तक हमको घुसा ले गये हैं। आज यह कह देना साधारण बात है कि इन मन्दिरों में व्यर्थ लाखों रुपया लगाया जाता है पर मेरी उनसे विनती है कि वे वास्तविक रूप को चाहे न देखें, पर उनके सांस्कृतिक एवं ऐतिहासिक महत्त्व का अवश्य मूल्यांकन करें।

जयपुर नगर के मध्य नगर की स्थापना के साथ ही

स्थापित श्री जैनश्वे-तपागच्छ मंदिर(बीवालों का रास्ता, जयपुर) के प्राङ्गण में ऊपर के बिम्बों को जानने व व समझने के लिये ही एक नया प्रयास किया गया है। राजस्थान के जैन मंदिरों की कला कृतियों को सुन्दर आकियों व बिम्बों के माध्यम से वहां सुसज्जित की गई है। यह एक नयी दृष्टि है व नया मोड़ भी। पर प्रयास सफल रहा है। यद्यपि यह काम और भी बड़े स्तर पर होता तो अधिक व्यापक बनता पर एक सुप्रयास किसी भी स्तर पर हो अनुमोदनीय होना चाहिये।

करीब २२५ वर्ग में शीशे और चौखट में सुरक्षित रत्नाकरपुर, भावू, जैसलमेर लोढावा, केसरियाजी, कापरडा आदि तीर्थों के मन्दिरों की कलापूर्ण छवियां काफी आकर्षण पैदा करती हैं। भगवान महावीर का जीवन सुन्दर चित्रों में अवश्य ही हमारे शासन नायक का परिचय प्राप्त करने के लिये काफी है।

यद्यपि अभी कुछ मास पूर्व ही इसका उद्घाटन हुआ है, पर थोड़े समय में ही लोगों की वधि इस ओर बढ़ी है। इस अगणित में कई विदेशी प्रतिनिधि जैन व अजैन बंधु इसे देख चुके हैं।

श्री भंबरलाल न्यायतीर्थ, जयपुर

जयपुर के जैन दिवान

राजस्थान का इतिहास जैन इतिहास के बिना बितकुल घघूरा है। यहां के विभिन्न नगरों, छोटे बड़े कस्बों और गांवों में जैन संस्कृति, जैन कला एवं जैन साहित्य की यत्र-तत्र बिखरी हुई प्राचीन साक्ष्यों का यहां के इतिहास निर्माण में अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान है। दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों शाखाओं के महापुरुषों ने इस प्रान्त की जो सेवाएं की हैं वे इतिहास के पृष्ठों में चिरस्मरणीय रहेगी। उदयपुर, जोधपुर, बीकानेर, बूंदी, कोटा, झालावाड़, जैसलमेर, डूंगरपुर आदि राजस्थान की सभी प्रमुख रियासतों में राज्य के दिवान एवं अन्य उच्च पदों पर काफी जैन व्यक्ति रहे हैं और उनसे राज्य की महत्वपूर्ण सेवाएं की हैं। उस समय दिवान दो प्रकार के होते थे जिनमें एक देश दिवान और दूसरे हुजूर दिवान। देश दिवान का अर्थ आज की भाषा में प्रधान मन्त्री और हुजूर दिवान से आशय विभिन्न विभागों के मन्त्रियों से था। प्रस्तुत लेख में जयपुर (डूंगर) के जैन दिवानों के सबंध में थोड़ा परिचय पाठकों के समक्ष प्रस्तुत किया जा रहा है।

जयपुर का कछवाहा राजवंश काफी प्राचीन है और ११वीं शताब्दी से इस प्रान्त में अविच्छिन्न रूप से इसका दौर-दौरा रहा है। सर्वप्रथम इसकी राजधानी दोसा नामक नगर था जो आज भी जयपुर से ३५ मील दूर पूर्व की ओर अच्छा कस्बा है। इसके पश्चात् ११वीं शताब्दी में ही खोह^१ नामक स्थान राजधानी बना। इसके बाद रामगढ़ पर अधिवार हुआ और फिर १३वीं शताब्दी में अमेर पर जो जयपुर निर्माण से अर्थात्

विक्रम सं० १७६४ से पूर्व तक राजधानी रहा। सन् १६४७ में भारत के स्वतंत्र होने के पश्चात् जब देशी राज्य विलान हो गये तब तक जयपुर में कछवाहों का राज्य रहा। जयपुर नगर को बसाने वाले अद्भुत प्रतिभाशाली श्री सवाई जयसिंह थे। उनका जैनों के साथ निकटतम सम्पर्क था। इतिहासकार टाड ने लिखा है^२ कि जैनियों को ज्ञानशिक्षा में श्रेष्ठ जानकर जयसिंहजी उन पर अत्यन्त अनुग्रह रखते थे। ऐसा भी प्रकट होता है कि उन्होंने जैनियों के इतिहास और धर्म के सम्बन्ध में स्वयं शिक्षा प्राप्त की थी।

संवत् १०२३ में उक्त राजवंश नरवर (शालिग्र) से इस प्रान्त में आया था। तभी से जैनों का राज्य-धराने से घनिष्ठ सम्बन्ध रहा है, और उन्होंने राज्य की वर्ण-नीय सेवाएं की हैं। कहा जाता है उस समय निरभैराम या अमैराम नाम का छात्रडा गोत्रीय सज्जन महाराजा संतदेवजी के दिवान थे। यद्यपि उस समय से कोई क्रम-बद्ध इतिहास हमारे सामने नहीं है, फिर भी जो जानकारी प्राप्त हुई है उसके आधार पर यही कहा जा सकता है कि जैनियों की राज्य सेवाएं सदा स्मरणीय रहेगी।

हमें अब तक की खोज से जो जानकारी प्राप्त हुई है उससे जयपुर में करीब ५० जैन दिवानों के होने का पता लगा है। अभी यह खोज अधूरी ही है। सर्वप्रथम प्राभाणिक रूप से जिस व्यक्ति का परिचय मिला है वह है मिर्जराराजा जयसिंह (राज्यकाल संवत् १६७८ से १७२४ तक) के महामन्त्री मोहनदास भांवसा हैं। पर हम से पूर्व भी जैन आमात्यों के होने की कई किंवदन्तियां

१. जयपुर से ७ मील दूर पूर्व दक्षिण के कोने में है जो खोह (रैबारियान) शांतिनाथजी की खोह के नाम से प्रख्यात है।

२. देखिए टाडराजस्थान पृष्ठ सं० ५८४ व बाकी राजपूताना उद्धृत पृष्ठ ६८२।

सुनी जाती हैं और उनमें सच्चाई भी है पर प्रामाणिक इतिहास उपलब्ध नहीं होता और खोज की आवश्यकता है।

१. महामन्त्री मोहनदास

जैसा ऊपर लिखा है मिर्जराराजा जयसिंह आमेर के महामन्त्री थे। इनके पूर्वजों में सर्वप्रथम—जिस व्यक्ति का नाम मिलता है वे—सबो उदा थे। धार्मिक यात्रार्थ दूर देश में संघ चलाने वाले को संघो कहा जाता था। इनके लड़के मल्लिदास थे जो संघरति बने थे। मल्लि-दास काफी प्रभावशाली व धार्मिक वृत्ति थे। संघ भार धुरन्धर जिनपूजा पुरन्दर, जिन प्रतिष्ठाकराणीकतस्पर आदि विशेषण इनके नाम के पीछे पढ़ने को मिलते हैं।^१ इनने विक्रम संवत् १६५६ में २ दूधनगर में विम्ब प्रतिष्ठा कराई थी और दूधू, चोरू, बांदर सींदरी, सारखुण और धराई नामक पांच स्थानों में विशाल जिन-मंदिर बनवाये थे।

महामन्त्री मोहनदास का जन्म १६५० के आस पास हुआ था। विवाह १६६३ में हुआ। ये धार्मिक वृत्ति थे। विक्रम संवत् १७१४ में इन्होंने आमेर में एक विशाल तीन शिखर का मंदिर बनवाया था। जो दो वर्ष में तैयार हुआ था और सं. १७१६ में उसकी प्रतिष्ठा हुई थी। यह विमल नाथ स्वामी का मंदिर था। महाराजा जयसिंह के मुख्य मंत्री रहते हुए इनने राज्य की काफी सेवा की थी। इनका शरीर घन पुत्रादिक सभी की सेवा में तत्पर थे। ये अम्बावती नगराधिकारी कहलाते थे। उक्त विमल नाथ स्वामी के मंदिर तत्कालीन शिलालेखों^२ में अंकित निम्न वाक्य बता रहे हैं कि ये कितने विशिष्ट व्यक्ति थे—श्री महाराजाधिराज श्री जयसिंहस्य मुख्य प्रधान अम्बावती नगराधिकारी जिन पूजा-पुरन्दरः सम्य

कत्वालकृत गानेशच विप्रदानेश्वरः जिन—प्रासादोदरणा धीरः निजयसः सुबाधवली कृत विश्वः सार्धक—नामधेयः संघातिपति.....।^३

२. दिवान कल्याणदास

महामन्त्री मोहनदास के तीन पुत्र हुए—श्री कल्याण-दास, विमलदास और अजितदास। श्री कल्याणदास दिवान थे। जैठ बुदि ६ सं. १७२३ को आगरा से श्री परकालदास ने शिवाजी को लाकर औरंगजेब के सामने खड़ा करने आदि का वर्णन करते हुए एक पत्र लिखा था जो आमेर के दिवान संधी कल्याणदास के नाम था। यह पत्र जयपुर के सरकारी रिकार्डों में है।

कल्याणदास के छोटे भाई अजितदास भी बहुत विशिष्ट व्यक्तियों में थे। जयपुर का संधीजी का मंदिर १७८६ में इन्हीं ने बनाया था।

३. दिवान संधी हुकुमचन्द

उक्त महामन्त्री मोहनदास के वंश में ही आगे जाकर संधी हुकुमचंद दिवान हुए जिनका कार्यकाल १८८१ से १८९१ तक था। यद्यपि इस वंश में 'और भी दिवान होने के संकेत मिले हैं—पर पूरी जानकारी नहीं है। सं. हुकुमचंद को रावबहादुर का खिताब था—ये फौज मुसाहिब थे। सं. भूधराराम के ये बड़े भाई थे। इनने लखमण इंगरी (पानो का रिबायर) के पास तीनों नसियां स्थान पर एक विशाल मंदिर बनवाया जो संधीजी की नसियों के नाम से विख्यात है।

४-दिवान विरधीचन्द

ये संधी हुकुमचंद के पुत्र थे और अपने पिता के समय में ही इन्होंने संवत् १६६६ से १६६६ तक दिवान-गिरी की थी।

१. देखिए जयपुर के मंदिर के 'करकंडुवरित की अन्तिम प्रशस्ति।

२. देखिए आमेर के मंदिर में विराजमान पार्वनाथ स्वामी की मूर्ति का लेख सांगानेर लक्षण, मोरमाबार आदि स्थानों में १६५८ की मूर्तियां हैं।

३. ये शिला लेख जयपुर म्यूजियम में देखे जा सकते हैं। उक्त मंदिर साम्प्रदायिकता शिकार हुआ और शिव मूर्ति उसमें विराजमान कर दी गई। यह आमेर में ओसवालों के मंदिर के सामने वाला मंदिर मंदिर है। पास में विशाल हुआ हथेली और अग्य मकानात इन्हीं के थे। आज भी इस मंदिर के भूरे में जैन मूर्तियां मौजूद हैं।

५-दिवाण संधी भूधाराम

इनने विक्रम सं. १८८१ से १८९१ तक दिवाणगिरी की। ये अपने समय के कुशल राजनीतिज्ञ प्रतिभाशाली बड़ी सूझबूझ वाले एवं दृढ़ निश्चयी व्यक्ति थे। इनका शासन कठोर था। ये अपराधी को कठोर दंड देते थे। यही कारण है कि उस समय जयपुर में चोरी आदि सभी अपराध बहुत कम होते थे। यह काल देशी राज्यों में अंग्रेजों के प्राधिपत्य जमाने का था। जयपुर में उस समय नाबालिग राजा थे। इससे फायदा उठा कर कई छोटे मोटे जागीरदार स्वतंत्र हो रहे थे, राज्य की सीमाएं परक्षित थी और होलावाटी प्रांत काबू से बाहर हो रहा था। राज्य की आय घट रही थी, राजनीतिक उथलपुथल मच रही थी और राजनीतिक षडयंत्र चल रहे थे। अंग्रेज इससे लाभ उठाना चाहते थे। संधीजी नहीं चाहते थे कि यहां अंग्रेजों का दखल हो-वे स्वतन्त्रता प्रेमी थे—जयपुर को गुलामी की जंजीरों में वे जकड़ देना नहीं चाहते थे। पैसा भले ही दे दिया जाय। उनसे प्रान्त की सीमाओं पर नियंत्रण किया जो जागीरदार स्वतन्त्र होने की फिराक में वे उनको दबाया। इससे उनके विरोधी बढ गये। उन्हें मौका मिला और षडयंत्र होने लगे। अंग्रेजों के समय भारत में स्वतन्त्रता प्रेमियों की जो दशा हुई वही संधीजी की हुई व इलजाम लगाये गये और जेल यातना भुगतनी पड़ी उनको।

६. दि. विमलदास छावड़ा

ये आमेर पति महाराजा विशनसिंह (जिनका राज्य काल १७४६ से १७५६ था) के दिवाण थे। इनके पिता श्री बल्लूशाहजी महाराजा रामसिंहजी के समय में दिवाण बतये जाते हैं। शिवाजी को मुगल दरबार में लाने के सम्बन्ध में बातचीत करने एवं समझने के लिए बल्लूशाह जी को भेजा गया था। दिवाण विमलदास साहसी और वीर पुरुष थे। लालसोट के पास किसी युद्ध में इनकी मृत्यु हुई बताई जाती है।

७-दिवाण रामचन्द्र छावड़ा

ये जयपुर निर्माता महाराजा जयसिंहजी के प्रधान

अमात्यों में थे। इनका दिवाणकाल-सं० १७४७ से १७७६ तक है। यही वे वीरथे जिनने आमेरको मुगलों के पंजे से छुड़ाया। बहादुर शाह ने आमेर पर कब्जा किया जयसिंहजी को आमेर छोड़ उदयपुर जाना पड़ा। दि० रामचन्द्र ने फौज एकत्र कर सं० १७६४ में आमेर पर आक्रमण किया। और मुगल प्रतिनिधि सैयद हुसैन खां को मार भगा दिया तथा यवनों से आमेर खाली कराया। ये चाहते तो स्वयं राजा बन जाते पर स्वामिभक्त थे। आमेर पति को बुलाया और राज्य सौंपा। इस पर भुगल नाराज हुए और जयसिंह के अपराधों की माफी की जो कार्यवाही मुगल दरबार में चल रही थी, वह स्थगित हो गई। मुगलों ने दि० रामचन्द्र को हटा देने के आदेश दिए।

दि० रामचन्द्र सफल शासक थे। इन्हें हूँदार की ढाल कहा जाता है। कई युद्धों में ये सम्मिलित हुए थे। वे अट्टालु थे। साहीवाड का जैन मन्दिर इन्हीं का बनाया हुआ है। इनने उज्जैन में एक नसियां बनाई। दिल्ली का जयसिंहपुरा का जैन मंदिर भी इन्हीं का बनाया हुआ है इनके सम्बन्ध में निम्न कवित् प्रचलित है—

रामचन्द्र विमलेश का हूँदाहड़ की ढाल,
बांका ने सूचा किया सूचा किया निहाल....

धर राखणधरा राखण, प्रजा राखण पाए।
जैसिंह कहै छै रामचन्द्र तू सां चो छै दीवान।

इनको आमेर पतिकी तरफ से कई जागीरें मिली थीं। सांभर के लिए जयपुर जोधपुर में भगड़ा होने पर इन्हीं को पंच बनाया गया और इनने सांभर का प्राचा प्राचा हिस्सा दोनों को देना तय किया। जो स्वराज्य मिलने तक प्रचलित था। इस पर इनको सालाना नमक भी मिलता रहा।

८ दिवाण फतहचंद छावड़ा

ये दिवाण रामचन्द्र के छोटे भाई थे और सम्बत् १७६५ से १७७१ तक इनने दिवाणगिरी की। ये भी धार्मिक वृत्ति के व्यक्ति थे।

६. दिवान किरानचन्द छाबड़ा

ये दिवान रामचन्द्र के मङ्गके थे सम्बत् १७६७ में इन्हें १०० बीघा जमीन किसी विशिष्ट कार्य करने के उपलक्ष में मिली थी। इनकी मृत्यु सं० १८१५ में हुई।

१० दिवान भीमचंद छाबड़ा

ये दिवान किरानचन्द के पुत्र थे। सम्बत् १८५५ से सं० १८५६ तक इनने दिवानगिरी की वैसे राज्य सेवा में उच्चपद पर सं० १८२६ से ही थे इनका स्वर्गवास सं० १८६७ में हुआ।

११ दिवानरावजगराम पांड्या

प्रख्यात व्यक्ति राव कृपारामजी के ये पिता थे। संवत् १७७४ से १७९० तक इनका दिवान काल है। ये घनीमानी व्यक्ति थे। चाटसू जयपुर का एक प्रसिद्ध प्राचीन कस्बा है। पहले यह उदयपुर में था, फिर मुगलों के अधिकार में आया और फिर जयपुर वालों ने इस पर कब्जा किया। सम्पावती कुमाती पैमावनी आदि नाम चाटसू के ही हैं। ये विभिन्नसमयों में बनते गये। चाटसू यह नाम राव जगरामजी के पूर्वज चाठमलजी के नाम से सम्बन्धित जाता बताया है। ये चाटसू के चौधरी कहलाते हैं। रावजी की मुगल दरबार में भी काफी पहचान थी।

१२ दिवान राव कृपारामजी पांड्या

ये अपने समय के बहुत जबर्दस्त व्यक्ति हुए हैं। महाराजा जयसिंह के ये नवरत्नों में से एक थे। इनकी दिवानगिरी का काल १७८० से १७९० है। पर राज्य सेवा में ये इसके बाद भी बड़े कईवर्षों तक रहे। जयपुर के प्रतिनिधि स्वरूप मुगल दरबार में ये रहते थे। मुगल बादशाह के साथ बैठ कर शतरंज खेलना इनका साधारण कार्य था। सारे राजा महाराजा इनके सामने खड़े रहते थे और अपने कार्यों के लिए मुगल बादशाह से सिफारिश रावजी से कराते थे। रावजी नाराज न हो जायें, इसका सदा ध्यान रखते थे। इतिहास कार्टाड ने इनको दिल्ली

पति का कोषाध्यक्ष लिखा है। मुगल दरबार में इनको छ हजारों^१ मन्सब प्राप्त था।

जयपुर निर्माण में इनने करोड़ों की सहायता स्वयं दी थी। रावजी की पुत्री का विवाह माचोपुर के नगर सेठों के यहां हुआ था, उसमें कन्यादान का कार्य महाराजा जयसिंह ने किया था। हथलेवा छुड़ाने में २० देने का रिवाज रावजी ने कायम किया था जो आज भी प्रचलित है। माही मराठिब जो जयपुर नरेश की सवारी में लगते हैं वे राव कृपारामजी को मिले थे और उनने जयपुर नरेश को भेंट कर दिये।

ये धार्मिक वृत्ति के एक असांप्रदायिक एवं उदार बिचारों के सज्जन थे। आपने जयपुर में चाकसू के चौक में स्थित विशाल जैन मंदिर बनवाया। दो चैत्यालय अपनी सात चौक की हवेली में बनवाये। आपने १२० सूर्य के मन्दिर बनवाये। गलता की पहाड़ी पर स्थित प्रसिद्ध सूर्य का मंदिर आप ही का बनवाया हुआ है।

महाराजा जयसिंह से राज्य छीनने का षडयंत्र उनके भाई विजयसिंह कर रहे थे। उसकी सूचना रावजी ने जयसिंह को दी और उनको मुसीबत से बचाया। रावजी स्वामिभक्त थे और वे स्वामी भक्ति की परीक्षा में बिलकुल सफल हुए। इनका स्वर्गवास १८०४ में हुआ।

१३. दिवान भगताराम पांड्या—

ये रावजी के छोटे भाई थे जो १७९२ से १८०० तक दिवान रहे। इन्होंने भी अपने भाई की तरह ही राज्य सेवा की।

१४. दिवान राव फतह्राम पांड्या—

ये राव कृपारामजी के तृतीय लघु भ्राता थे संवत् १७९० से सं० १८१३ तक इनने दिवानगिरी की। तब कृपारामजी के कोई पुत्र नहीं था अतः उनकी भातमी सं० १८०४ में इन्हीं के नाम हुई। सं० १८१४ में इनको जयपुर का वकील बनाकर मुगल दरबार में भेजा गया। जयपुर की ओर से इन्हें चार हजार वार्षिक मिलते थे। गांव मलग थे।

१. छठ हजारों मन्सब का अर्थ—करीब ४०० घोड़े, १०० हाथी, ३०० बारबरदारी और ४० हजार मासिक वेतन (आइने अकबरी के आधार पर.)

१५. दिवान राव भवानी राम—

ये दिवान फतहरामजी के पुत्र थे। संवत् १८४३ से १८५५ तक इनका दिवान काल है। ये साहित्यिक व्यक्ति थे। इन्होंने चतुर विनोद नामक एक पुस्तक लिखी थी। ज्योतिष के भी ये अच्छे विद्वान थे।

१६. दिवान राव जाली राम—

ये दिवान भवानी राम के लड़के थे और इनने भी काफ़ी राज्य सेवाएं की हैं।

१७. दिवान विजयराम छाबड़ा—

ये तोलूराम के लड़के थे और विजयराम तोलूका बोला जाता था। तोलूका एक बैंक पड़ गया और आज भी इनके वंशज तोलूका कहलाते हैं। ये महाराजा जयसिंह के दिवान थे। महाराजा जयसिंह की एक बहिन दिल्ली बादशाह को देनी की थी—पर विजयराम के चातुर्य से वह बूंदी के हांडा बुर्जसिंह को छुपचाप परगना दी गई। जयसिंह उस समय दिल्ली में थे। इस पर मुगल बादशाह नाराज भी हुआ और कहा कि मेरी मांग बुर्जसिंह ने क्यों परगना। पर बुर्जसिंह तो रणबांकुरे थे वे डरे नहीं। विजयरामजी की खैर स्वाही से इनको एक ताजपत्र मिला था कि शाहशा ये कुछाहा को धर्म राख्यो। जयपुर की राज्य पीढी कभी उभटण नहीं होंगे और आपकी बांटकर खावेगी। निजकरामजी बहुत वीर और साहसी व्यक्ति थे।

१८. दि० किशोरदास महाजन—

ये १७४६ से १७७६ तक दिवान रहे। ये दोसा के छाबड़ा गोत्रीय थे। विशेष जानकारी अपेक्षित है।

१९. दि० ताराचन्द विलासा—

ये केशवदास के पुत्र थे। संवत् १७७३ से १७९० तक ये दिवान रहे। जयपुर में लूणकरण पांड्या वाला मन्दिर इन्हीं का बनाया हुआ है। पंचेवर बालों के रास्ते में इनका विशाल मकान था। इनकी वंश परम्परा में अब कोई नहीं बनाया जाता।

२०. दि० नैनसुख तेरारथी—

ये बड़े धार्मिक वृत्ति के थे। इनका दिवान काल सं० १७६६ से १७७० तक है। ये दोसा के छाबड़ा

गोत्रीय थे। दोसा लालसोट बसवा पापडदा थाकसू ठोंक मालपुरा फागी ग्रामेर आदि कई स्थानों में इनने जिन मंदिर बनाये थे—ऐसा इनके वंशज कहते थे।

२१. दि० श्रीचंद छाबड़ा—

ये दि. नैनसुख छाबड़ा के भाई थे और सं. १७७०-७१ में दिवान रहे।

२२. दि. कनीराम वैद—

ये हेमकरण के लड़के थे। संवत् १८०७ से १८२० तक ये दिवान रहे। जयपुर में मनोरामजी की कोठी के सामने जो मंदिर है वह इन्हीं का बनाया हुआ है। कठमाना नामक ग्राम (जो डिग्गी मालपुरा सड़क पर है) के निवासी थे। कठमाना का विशाल जैन मंदिर इन्हीं का बनाया हुआ है। इनके द्वितीय भ्राता श्री कीरतराम ने कठमाना के पास ही सोडा ग्राम में एक मंदिर बनाया था। कठमाना में आज भी आपके वंशज हैं।

२३. दिवान रतनचन्द साह—

दिवान पद पर इसकी सेवाओं का काल सं. १८२३ से १८२५ तक है। रतनचंदजी ने ग्रामेर में एक विशाल मंदिर बनवाया और जयपुर में भी। जयपुर का मन्दिर अपने ज्येष्ठ भ्राता बघीचंदजी के नाम से रखा जो आज शुद्धाग्रय का प्रमुख मंदिर है। गुम्बज में स्वर्ण का काम दर्शनीय है। यहां का शास्त्र भण्डार भी काफ़ी उल्लेखनीय है।

२४. दिवान जयचंद्र साह—

ये रतनचंदजी के पुत्र थे और सं. १८२४ से ३५ तक दिवान रहे।

२५. दि. संधी नन्दलाल गोधा—

इनके पिता का नाम अनूपचंदजी था। आपने वि. संवत् १८१३ से १८२८ तक दिवान पद को सुशोभित किया।

२६. दि. आरतराम खिन्दूका—

ये ऋषभादास के लड़के थे दिवानकाल १८१४ से १८३५। तक ये नेवटा ग्राम के रहने वाले थे, नेवटा में इनका बनाया हुआ मन्दिर है। जयपुर में इनके मकान में चैत्रालय है।

२७. दि. नोनदराम खिन्दूका—

दिवान भारतराम के पुत्र । दि. काल १८७४ से १८८१ ।

२८. दि. नैनसूख खिन्दूका—

पुत्र मुकुन्ददास । दि. काल १८२१-१८२६ । इनके वंशज जयपुर मुसरफों के चौक में है ।

२९. दि. मोतीराम संधी गोधा—

पुत्र नन्दलाल । दि. काल १८२५-१८३४

३०. दि. अमरचन्द सोगाणी—

पुत्र भनाराम । दि. काल १८२६-१८३४

३१. दि. जीवराज संधी—

दि. काल १८३०-१८४०

३२. दि. मोहनराम—

पुत्र जीवराज दि. काल १८३४ से १८६७ तक

३३. दि. गंगाराम महाजन—

पुत्र कालूराम—दि. काल १८४०-से १८४५

३४. दि. भागचन्द—

पुत्र सीताराम । दि. काल १८४२ से १८४६ तक । इनके वंशजों की चौड़े रास्ते में हवेली है । चम्पालाल इनके वंशज हैं ।

३५. दि. भगताराम बगडा—

इनके पिता का नाम सुखराम था । दिवान कास १८४२ से १८८५ तक ये उदार प्रकृति के धर्मात्मा व्यक्ति थे । इनने शांतिनाथजी की खोह में पहाड़ी पर केदार नाथ का मंदिर तथा तिवारा भतुं हरि एवं महादेव का मंदिर भी इन्हीं का बनाया हुआ बताया जाता है । एक बावड़ी इनने १८६४ में बनाई । उस पर आज भी शिलालेख मौजूद है । इनने उस समय खोह में तीन लाख रुपया लगाया बताया ।

दि. श्योजीलाल छावड़ा

ये चैनरामजी के पुत्र थे । दिवान काल-१८६५ से १८७५ तक है । जयपुर में इनकी हवेली वाला रास्ता

इन्हीं के नामसे दिवान श्योजी लालजी का रास्ता कहलता है । ये संस्कृत एवं ज्योतिष के विद्वान थे । सरकारी रकम की कसौती में इनकी सेवाएं महत्वपूर्ण थीं ।

३७ दि. अमोलकचन्द खिन्दूका

पुत्र नोनन्दराम दि. काल १८८२ से १८८६ तक ।

३८ दि. संपतराम खिन्दूका

ये दिवान भारतराम के पुत्र थे । दि. काल १८६१ से १८६६ तक है । ये धलवर में भी दिवान रहे ।

दि. सदासुख छावड़ा—

पुत्र जयचंद का । दि. काल १८५७-१८६४

३९ दि. कृपाराम छावड़ा—

पुत्र जयचंद । दि. का १८६६-१८७५

४० दि. लिखमीचंद छावड़ा—

पुत्र जीवनराम । दि. काल १८६६ से १८७४ । ये सीसा के तेरह पणियों में से थे ।

४१ दि. लीखमीचंद गोधा—

पुत्र भगताराम । दि. काल १८७४-१८८१

४२ दि. केसरीसिंह कासलीवाल—

दिवान काल १८०८ से १८१७ । पहले १७८६ में ये नुसवान बीपूर पर थे । फिर दिवान पद तक पहुँचे । बड़े धर्मात्मा थे । जयपुर का संगमरमर में कुराई के काम के लिए विख्यात सिरमोरियों का मंदिर इन्हीं का बनाया हुआ है । राज्य की ओर से इस मंदिर के निर्माण में २०००) मिले थे । जयपुर नरेश माधोसिंहजी के हाथों से इस मंदिर की नींव सं. १८१३ में लगी थी ।

४३ दि. बालचंद छावड़ा—

ये मोजीरामजी के पुत्र थे । मोजीरामजी भी दिवान बताये जाते हैं । बालचन्दजी का दिवान काल १८१८ से १८२६ तक था । इस समय जयपुर में राजनीतिक एवं साम्प्रदायिकता का विवेला बरतावरण था । एक रयाम राम नामक व्यक्ति का बोलबाला था । वह जयपुर नरेश का गुरू बना था । राजाजी को कहते हैं मेल जोल से

तमबीजभाषि से उसने वश में करवाया था। संवत् १८१७ में श्यामराम के सहयोगियों द्वारा लूट पाट हुई, जैन मंदिर नष्ट किये गये। कहा जाता है कि दि० बालचन्द जी ने महाराजा के हाथ पर बंधे हुए तमबीज को खुलवाकर उसके स्थान पर कागज का टुकड़ा रख दिया। फलस्वरूप महाराजा को बोध हुआ और अपने किए पर पछताने लगे, और तत्काल श्यामराम को देशान्तराला दिया गया। सं० १८१६ में राजाशा निकाली कि जैनों के साथ कोई भेदभाव न किया जाय, जो माल लूटा हो वापस किया जाय। फलस्वरूप जितने मंदिर भ्रष्ट हुए उतने ही और बने। धर्म रक्षार्थ दि० बालचन्दजी ने अमृतपूर्व कार्य किए जो वर्णान्तरांत हैं। संवत् १८२१ में एक बहुत बड़ा इन्द्र ध्वज विधान उत्सव हुआ जिसमें दूर दूर के यात्री आये।^१ दिवान बालचन्द और दि० रतनचंद उसमें प्रभावक थे। नये जिनालय उत्सव आदि धार्मिक कार्य हुए। कुछ साम्प्रदायिक व्यक्ति इससे जले, पुनः उपद्रव मचा और फलस्वरूप महापंडित आचार्य कल्प पं० टोडरमल जी के प्राणों का उत्सर्ग करना पड़ा।

४४ दिवान जयचन्द छाबड़ा

मेवालचन्द्रजी के ज्येष्ठ पुत्र थे और संवत् १८२६ से १८५५ तक इनका सेवान काल था। ये धर्मात्मा थे। दिवान बालचन्द जी के पांच लड़कों में से सबसे बड़े जयचन्दजी और सबसे छोटे रामचन्दजी बहुत प्रभावशाली हुए हैं।

४५ दि० रामचन्दजी

ये बीर, कुशल राजनीतिज्ञ और अमरमा व्यक्ति थे। उदयपुर महाराणा भीमसिंह की सुन्दर कन्या कृष्णा कुमारी के साथ विवाह के प्रश्न को लेकर जयपुर में काफी झगड़ा हो गया, फीजें तैयार हो गईं। किन्तु जोधपुर के दिवान इन्द्रराज और जयपुर के दिवान रामचन्द ने मिल कर झगड़े को शान्त किया।^२ पर शान्ति स्थाई नहीं हुई। लोगो ने जयपुर नरेश को सड़काया।

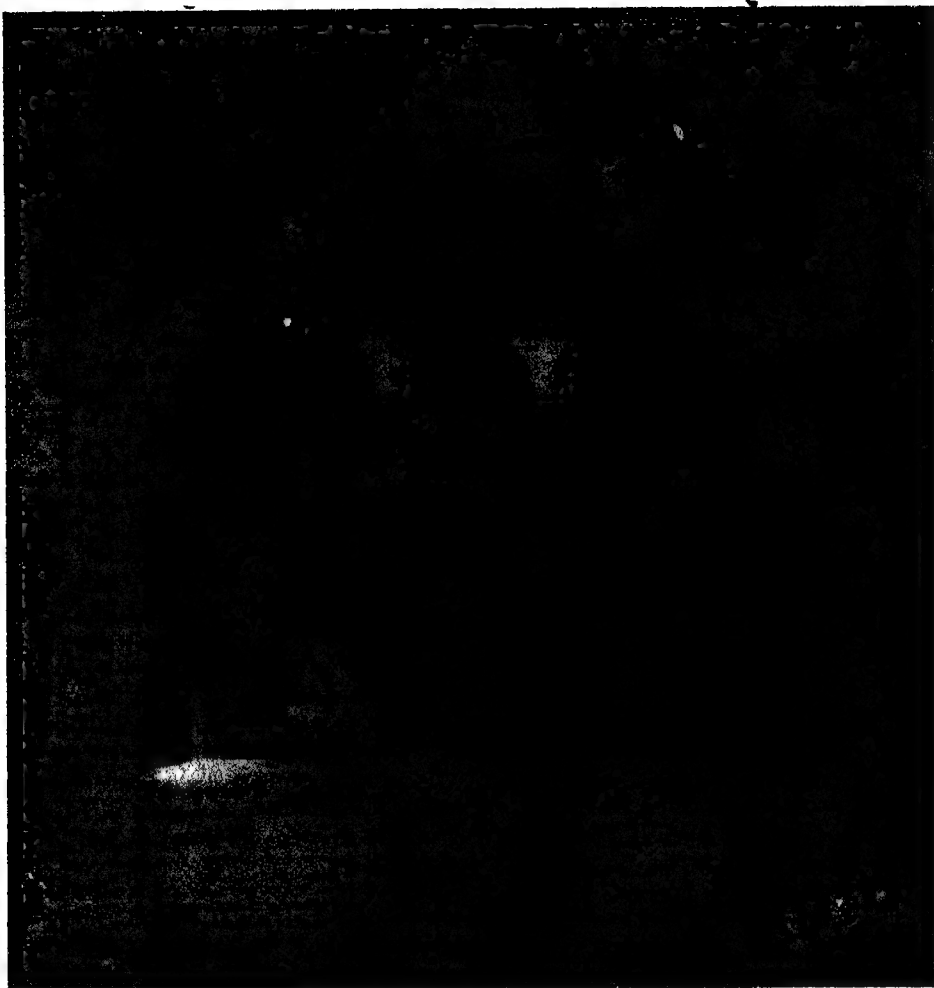
पोंकरण के ठाकुर ने उस समय जोधपुर की मदी लेने के लिए जोधपुर पर चढ़ाई करदी और जयपुर नरेश उनके साथ हो गये। तब रामचन्द जी को भी राजा जी की आज्ञानुसार जाना पड़ा। उसने सलाह दी और कोशिश की कि घाघ उदयपुर में चलकर विवाह करलें। पर जयपुर नरेश ने नहीं माना—जोधपुर पर चढ़ बैठे। इधर जयपुर को बिना फौज के सूना जान जोधपुर की सलाह से अमीरखां पिठारी ने जयपुर पर घावा बोल दिया। पिरठारी द्वारा पर पुनः उसने घावा बोला, जयपुर वाले भाग खड़े हुए। दिवान रामचन्द को जोधपुर में अब यह समाचार मिले तो उसने जयपुर नरेश को सलाह दी कि जयपुर चल कर अपनी रक्षा करें। उनने उनका कहना जहर माना—पर फौज यकी हुई थी। ऐसी स्थिति में रामचन्द ने पिरठारी को एक लाख रुपया देकर पिरठा छुड़ाया।

रामचन्दजी धार्मिक वृत्ति के थे। उन्होंने अनेक यात्रासंघ चलाये। संवत् १८६१ में जयपुर में बहुत बड़ी विष प्रतिष्ठा कराई जिसकी मूर्तियां आज भी हजारों की संख्या में उत्तरी भारत में भी दूर दूर तक पहुंची थी। इनने तीन मन्दिर बनवाये। इनमें दो लाख खर्च हुए।

महाराजा जगतसिंह रसिक थे। रस कपूर नामक गणिका से उनका अधिक प्रेम था। किन्तु रामचन्दजी राजा को इस अवगुणों ने दूर रखना चाहते थे। लेकिन चापलूस लोग भी बहुत थे। मिश्र शिवनारायण रस कपूर का भाई बना और पूर्वज श्यामराम का बदला दिवान बालचन्द के लड़के रूपचन्द से लेना चाहा। नशे में मद-होश नरेश से आज्ञा ले रामचन्द को पकड़वाकर जयगढ़ भेज दिया जहां से जीवित आने की आज्ञा न थी जब राजा की होश हुआ तो उसने रामचन्द को फौरन बुलाया। आन की वजह से पहाड़ी के पीछे की ओर से रस्ते से उनको उतरवाया—फिर

१. देखिए बलतराम रचित बुद्धि जिलास—(शास्त्र भंडार लश्कर का मंदिर जयपुर)

२. देखिए उत्सव का निमंत्रण—चिट्ठी बबीचंदजी के मंदिर का शास्त्रार्थ में भर चिट्ठी बीर पाणी में प्रकाशित हो चुकी है।



मांगानेर में भव्य एवं कला पूर्ण संधीजी के मंदिर की वेदी

दुरमन ने बीच ही में रस्ता कटवा दिया और रामचन्द की मृत्यु हो गई। यह १८६४ की बात है।

४६ दिवान मन्नालाल छाबड़ा

दिवान काल १८६६-६९। रामचन्द जी के पुत्र थे।

४७ दिवान कृपाराम छाबड़ा

ये रामचन्द के भतीजे थे। इनका दिवान काल १८६९ से १८७५ तक। ये बड़े नीतिज्ञ और फौजी व्यक्ति थे। राज्य की ओर से इनने बड़ी बड़ी फौजों का संग्रह किया था। शेखावटी को अपने बश में रखने की दृष्टि से दिवान रामचन्दजी ने इनको बर्हा भेजा। इनने असन्तुष्ट सामन्तों को बश में किया। इनकी चातुरी से १० हजार सेना इनके अधिन हो गई। टाह ने लिखा है कि जगतसिंह जी की इतनी सेना थी जितनी किसी अमेरि पति की नहीं हुई।

इनके पुत्र शिवजीलाल भी दिवान हुए हैं—पर प्रमाणिक जानकारी नहीं है।

४८. दिवान श्योजीलालजी पाटनी सिंदुका—

ये रतनचन्दजी के पुत्र और प्रसिद्ध दिवान अमरचन्द जी के पिता थे। इनका दिवान काल—१८३४ से १८६७ तक है। ये बड़े धर्मात्मा और वीर थे। जयपुर में मनिहारों के रास्ते में स्थित बड़े दिवानजी का मन्दिर इन्हीं का बनाया हुआ है। इस मन्दिर में पचासों वर्षों तक शास्त्र प्रवचन होता आया है। वर्तमान जैन संस्कृत कालेज इसी की इमारत में है। संवत् १८५० में यह मन्दिर बना था। ये साहित्य प्रेमी थे। कई ग्रन्थों की प्रतियाँ इनने कराई थीं।

इनकी धार्मिक ग्रन्थों का ज्ञान भी अच्छा था।

४९. दिवान अमरचन्दजी पाटनी

ये जयपुर के प्रसिद्ध दिवान थे। इनके बारे में लोब बहुत कुछ जानते थे। ये १८६० से १८९२ तक दिवान रहे। ये बड़े धर्मात्मा पुरुष थे। अपने पिता के अनुरूप ही अपनी हवेली के पास में ही एक विशाल मन्दिर इन्होंने बनाया। जो छोटे दिवानजी के मन्दिर के नाम से विख्यात है। उसके सामने ही इनकी धर्मशाला है। यह मन्दिर संवत् १८७२ से १८८४ तक बना। चौदह हजार रुपये इसमें खर्च हुए, जो आज कई लाख के बराबर हैं।

इनने लकड़ी पर खोने के काम की समबसरण से सहवीप रचना बनवाई जो बबीचन्दजी के मन्दिर में मौजूद है।

इनने कई सामाजिक रीति रिवाजों में सुधार किये जो वर्षों तक प्रचलित रहे। ब्यालु इतने थे कि किसी अकृतमन्य व्यक्ति के घर पर चुपचाप अनाज एवं कपड़े आदि भिजवा देना और मालूम तक नहीं होता कि किसने भेजा है। कई बार लड़्डू धों में झोर रखकर ये गरीब घरों में भिजवा देते थे कि मन्दिर में स्वयं अपने हाथों से भज्डू लगाते थे। इनने अपने जीवन में अनेकों को स्वाध्याय आदि के अत नियम दिलाये। स्वयं ने ग्रन्थ लिखवाये और शास्त्रों का अच्छा संग्रह कराया था।

जिस समय ये दिवान थे राज्य में नाबालगी के समय में कई राजनीतिक घड़यत्न चल रहे थे। एक अंग्रेज को जयपुर की बनसा ने मार दिया इसलिए कि वह राज शासक में नगी तलवार लेकर निकला—जोनों ने समझा कि इसने राजा की हत्या करदी है। त्रिपोलिया एवं किशनपोल बाजार के (जहाँ वह मारा गया) सारे क्षेत्र पर अंग्रेजों का प्रकोप हुआ। तब कहीं सब लोप सामूहिक रूप से न मारे जाय—दिवानजी को यह भब हुआ। घड़यत्नकारियों को मौका मिला—इनको पकड़-बाया गया। अंग्रेजों द्वारा बनाई गई एक समिति (ट्रिब्यूनल) ने इनको अपराधी माना और फाँसी पर लटकाने का हुकम हुआ। किन्तु आत्म चिन्तित में जीन ध्यानस्थ आत्माराम कब चले गए उसकी कहानी अमर बन कर रह गई।

५०. दिवान मानकचंद ओसवाल—

दिवानकाल १९०६ से १९१२ तक। विरोध जानकारी प्राप्त नहीं हुई।

मुंशी प्यारेलालजी कासलीवाल (रेवेन्यू मिनिस्टर) इस परम्परा के अन्तिम उच्चाधिकारी थे। संवत् १९७६ से १९७९ तक रहे।

अब तक जो जानकारी उपलब्ध हुई है—उसका संक्षिप्त स्वरूप मैंने इस परिचय में प्रस्तुत किया है। खोजी एवं अनुसंधानकर्ताओं को इस पर और भी खोज करनी चाहिए और उन्हें जो भी सामग्री मिले यदि इन पंक्तिओं के लेखक का सूचित करने का कष्ट करे तो मैं उनका अभ्यारी रहूँगा।

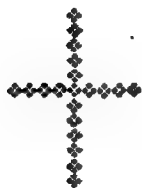
महावीर जयन्ति के शुभावसर पर
शुभकामनाओं के साथ

दि विनोद मिल्स कम्पनी लिमिटेड
उज्जैन

३३

सोल सेलिंग एजेंट
मैसर्स विनोदीराम बालचन्द एजेन्सीज
उज्जैन

*With best
compliments
from*



KAMAL & COMPANY

JAIPUR - JODHPUR - AJMER - KOTAH - DELHI

With best Compliments

from



LUHADIYA BROTHERS

(Jamna Lal Bodi Lal)

PUROHITJI-KA-NAYA-KATRA, JAIPUR

Sole Selling Agents For Rajasthan
NEW SWADESHI MILLS, AHMEDABAD

With Compliments

from



Hanuman Prasad Agarwal

Near Sindhi Camp, Station Road,
JAIPUR

Contractor

Railways, P. W. D. .
SANITARY & ELECTRIC FITTINGS

With best compliments

of

LAKHMI CHAND JAIN

JAIPUR IRON STORES

Iron Merchants :

SAWAI MAN SINGH HIGHWAY, JAIPUR

Telephone { Office : 3471
Resi. : 2771

पूर्ण सुरक्षा एवं सद्ब्यवहारपूर्ण बैंकिंग सेवा के लिए
दी बैंक आफ राजस्थान लिमिटेड

रजि० कार्यालय : उदयपुर

केन्द्रीय कार्यालय : जयपुर

शाखाएं—३६

मूलधन एवं रक्षित कोष	१८,४८,२००
कार्यकृतृ पूंजी	६,६६,८०,२३५
जमाए	६,२३,६४,३६२
तरल साधन	४,१३,००,०००
लाभांश (डिविडेंड)	१० प्रतिशत

भारतीय व्यापारिक ३०० बैंकों में (स्टेट बैंक आफ इण्डिया और उसकी सहायक बैंकों को छोड़कर) इस बैंक का १६ वां स्थान है।



बोर्ड आफ डाइरेक्टर्स

राजाधिराज श्री हरीसिंहजी आफ अचरोल — चेयरमैन

श्री मोहन मुकर्जी, वित्त सचिव — राजस्थान गवर्नमेंट द्वारा मनोनीत डाइरेक्टर

राजाधिराज श्री अमरसिंहजी आफ बनेडा

सेठ श्री पूसालालजी मानसिंह का बैंकर भीलवाड़ा

सेठ श्री वामोदरलाल मानसिंह का बैंकर भीलवाड़ा

बिरधीलाल सेठी

जनरल मैनेजर

भगवान महावीर

की

२५६० वीं जयंती

पर

शत-शत प्रणाम



राजश्री पिक्चर्स प्राइवेट लिमिटेड,
जयपुर

हमारे यहां ओरियन्ट, क्राफ्टन, केसेल्स,
आ० ई० डब्ल्यू० के सीलिंग, टेबिल
व पैडस्टल फैन, सावा रेडियो
(एच० जी० ई० सी०)

बिजली का प्रत्येक प्रकार का सामान
व पेरामाईट वायर आदि
उचित मूल्य पर मिलते हैं

गोधा इलेक्ट्रिक कारपोरेशन

जौहरी बाजार (जामा मस्जिद के सामने)
जयपुर

खादी अपनाइये

जिस चर्खे ने भारत की आजादी के संग्राम
में सुदर्शन चक्र का कार्य किया, आज भी वही
चर्खा लाखों की रोजी, रोटी और सम्मान का जीवन
प्रदान करता है। अन्ततोगत्वा इसी चर्खे
और अणु अस्त्रों का मुकाबला होगा। एक
और अहिंसक समाज रचना का सुखद स्वप्न
और दूसरी ओर सर्वनाश।

अतः समझभूझकर गांधी की खादी अपनाइये
और विश्व में महावीर के सच्चे स्वप्न को
फैलाइये।

राजस्थान खादी संघ द्वारा प्रसारित

*With best
compliments
from*



PICTORIALS

M. I. ROAD, JAIPUR

Phone : 3834

AND

Jaipur Photo Art Palace

JOHARI BAZAR, JAIPUR

JAIPUR BLOCK WORKS

MIRZA ISMAIL ROAD - JAIPUR

HIGH CLASS BLOCK MAKERS

Quality and Punctuality our Speciality

Phone : 3822

With best Compliments from

Bangalore Readymade Cloth Stores

Johari Bazar, Jaipur

(Pioneers of Readymade in Rajasthan)

Phone : 3104

The Readymade Clothes Emporium

Johari Bazar, Jaipur

Sole Agents for :

Samsons Dresses

Telephone : 2878

Ratan Trading Company

Jewellers

Johari Bazar, Jaipur

Jain Iron & Fitting Stores

Chaura Rasta, Jaipur

Phone : 2448

Motiram Kanwarbhan

General Merchants

Johari Bazar, Jaipur

Phone No. 2769

Anoopchand Kesrichand Kothari

Jewellers

Johari Bazar, Jaipur

Chothuram Jai Kumar Jain

General Merchants

Johari Bazar, Jaipur

Kesharlal Chandlal

Commission Agents & Grain Merchants

Chandpole Bazar, Jaipur

Phone No. 4152

Tara Chand & Co.

Cottonseed & Salt Merchants

Chandpole Bazar, Jaipur

Birdhi Chand Chiranjilal

Commission Agent & Grain Merchants

Chandpole Bazar, Jaipur

Sagarmal Kailash Chand

Cottonseed & Grain Merchants

मनाज व तिलहन के थोक व्यापारी

चांदपोल बाजार, जयपुर

भंवरलाल प्रकाश चन्द

प्राइविया मनाज व तिलहन के व्यापारी

चांदपोल बाजार, जयपुर

M/s. Chimanlal Kankanlal Rara

Kirana and Zeera Wholesale Merchants

Tripolia Bazar, Jaipur

M/s. Malji Choggalal

Kirana and Zeera Wholesale Merchants

Tripolia Bazar, Jaipur

Phone No. 2638

राजस्थान टेक्सटाइल सेन्टर

जयपुरी बरधेज की साड़ियों के विक्रेता

जौहरी बाजार, जयपुर

फोन : २०१४

महावीर जयन्ती समारोह सन् १९६९

वीर सेवा मन्दिर
पुस्तकालय

काल नं० 2 नैसर्ग

लेखक जगन्नाथ प्रसाद, चैन दुबे

शीर्षक महावीर जयन्ती समारोह

खण्ड 3 क्रम संख्या ५३

गत वर्ष हुए महावीर जयन्ती समारोह के कार्यकर्ता